第9巻 新装版 講座・大乗仏教

認識論と論理学

平川彰／梶山雄一／高崎直道［編］

春秋社

新装版はしがき

本講座には含まれていないが、説一切有部の哲学は小乗仏教の実在論の思想を体系化したものとして最高の水準に達している。大乗仏教の諸経論はすべてこの学派の「有の哲学」の批判を目的としている、といってもいいすぎではない。しかし、説一切有部の思想は、反面において、その「三世実有論」や「十二縁起の輪廻的解釈」によって、現代の日本においてさえ大きな社会問題となっている部落・女性などにたいする差別思想に根拠を与えたという、デメリットをもっている。業報・輪廻の説一切有部的な解釈が差別思想の根源であるからである。もちろん、大乗の『般若経』や中観思想は説一切有部のこのような思想を徹底的に批判しているのであるが、それはなお理論的に完成したとはいえないであろう。

じつは、この上ない精緻な理論をもって説一切有部の実在論、したがって、その誤った業報・輪廻の思想を根底から覆したのは、ディグナーガ（陣那、六世紀）、ダルマキールティ（七世紀）に始まり、十一世紀のラトナーカラシャーンティ、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティにまでいたる仏教の論理認識論学派（Logico-epistemological School）である。説一切有部が、過去および未来のものも現在において有る、という実在論を主張したのに対して、論理認識論学派は、存在をただ一瞬間のみのものと規定し、しかも、その瞬間的実在はそれ自身のうちに非実在を内在させるものである、と考えた（刹那滅論）。この基本的立場から説一切有部の三世実有論や業報・輪廻思想を徹底的に、しかも最高の完成度をもって批判した。この学派の有神論批判の論理や、直覚と概念知とを厳密に区別する哲学は現代に生きる仏教者にとってこの上ない思想を提供する。

このはしがきにおいて一言つけ加えておきたいことがある。最近、谷貞志博士がその学位論文（未刊）において、ラトナーカラシャーンティ、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティの三者が、年齢的にこの順序の同時代人であるばかりでなく、瞬間的存在論証においても同じ順序の発展を示している、という新説を提唱している。従来は一般的に、ラトナーカラシャーンティが、最年長であるにもかかわらず、他の二者の外遍充論に対して内遍充論を始めて明確に主張した、と考えられていたが（本巻所収の御牧論文参照）、谷博士は逆に、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティの二人は、すでにラトナーカラシャーンティの完成していた内遍充論に対してあらためて外遍充論をより高く評価し、それを復権させた、と見るのである。私は同氏の論文を一読する機会を与えられたのみであって、この未出版の論文についていまこれ以上発言はできないが、この論文が出版された暁には、この三者の間の外遍充論と内遍充論をめぐる理論的発展の経過に関する世界的な論争が開始されるであろう。

平成八年三月

梶山雄一　しるす

はしがき

インド仏教の認識論・論理学は、梵・蔵・漢の諸言語にわたる膨大な文献群を擁する一大学科を形成している。その歴史と文献と思想とを洩れなく記述して、本講座の一巻に収めることはとうてい不可能なことである。もっとも、それが不可能であるということは、文献の量の巨大さだけに由るわけではなくて、現在の世界の学界はインド仏教の認識論・論理学の文献のほんの一部を研究し終えただけで、大部分は未開拓のままに残されている、という事情にも由っている。

しかし、ある学科の文献を学界が研究し尽した、というような情況は、実は、永遠にありえないであろう。古典というものは、量において無限とはいえないとしても、質的には文字どおり無限の研究を要求するものであるからである。

本巻では、インド仏教の認識論・論理学を、二世紀から七世紀までは、書物あるいは人物を中心にして、歴史的に記述し、七世紀のダルマキールティ以後の発展については、重要な問題を中心に叙述する方針をとった。ディグナーガおよびダルマキールティにいたるまでは、書物あるいは人物を歴史的な順序を追って論述することは、不十分ながらも、可能であるとしても、ダルマキールティ以後、十一世紀までにあらわれる巨大な群像の一々を個別的にとり扱うことができるほどには、現在の学界の研究は進んでいないからである。

第一章においては、ディグナーガ以前の仏教論理学書を、『方便心論』から『如実論』まで、逐次解説して、初期の仏教論理学の生成と展開を記述し、「因の三相」の発見がディグナーガの論理学を産み出してゆく過程を明らかに

しようとしている。『ニヤーヤ＝スートラ』およびナーガールジュナは、いわゆる仏教論理学の領域には入らないであろうが、後者の発展のために積極的・消極的に重要な寄与をしているので、かなりのスペースを割いて論述した。

初期の仏教哲学者たちの関心は論理学に集中していた観がある。人間の認識を初めて徹底的に分析して、認識論を哲学の一分野として確立し、さらに論理学と併せて仏教知識論（Buddhist Logico-epistemology）の体系を完成したのはディグナーガである。それは彼の知識論の背景に唯識派・経量部の発展した哲学があったことによって可能となった。第二章は、『正理門論』を初めとする漢文文献をも含めて、ディグナーガの知識論書のすべてに精通している桂紹隆氏が、「ディグナーガの認識論と論理学」を明快に叙述したものである。

ダルマキールティ研究は、ディグナーガ研究とともに、第二次大戦後の世界の学界において最も急速な発展を見た分野である。なんといっても、ダルマキールティは仏教知識論学派の中心人物である。彼のいわゆる「七論」は、なお不十分とはいえ、多くの学者によって研究が進められている。本巻では、ダルマキールティの重要性にかんがみ、その認識論を戸崎宏正氏に、論理学を赤松明彦氏に分担執筆していただいた。

物質的なものにせよ、精神的なものにせよ、あらゆるものは刹那滅、いいかえれば瞬間的存在であるということは、仏教思想一般にとって基本的な観念であるばかりでなく、その理論の論証は、後期の仏教論理学者たちの大きな課題であった。彼らはこの理論を証明しようとして種々の論証形式を考案した。そのうちダルマキールティの案出にかかる「反所証拒斥論証」が最有力の形式として後期仏教論理学者たちによって継承・発展させられたが、この論証形式は、十一世紀になって、内遍充論という、仏教論理学にとって革命的な理論を導き出した。御牧克己氏がこの刹那滅論発展の全過程をみごとに論述している。

刹那滅論証とならんで後期仏教論理学者たちの関心の的であった問題に、「唯一神の存在の否定」と、それと対照

をなす「仏陀の存在可能性」の論証とがあった。ダルマキールティを初めとする後期の学者たちは、それぞれこの「有神論批判」と「一切智者（仏陀）の存在論証」の発展に寄与している。この二つの主題について、宮坂宥勝氏と川崎信定氏とが、広い視野と歴史的発展を見通す立場から、それぞれきわめてすぐれた叙述を行なってくれた。

仏教哲学は初めから言葉に対して唯名論的な態度をとって、概念実在論を批判してきたが、実在性をもたない概念がいかにして自己を限定しうるかという問題は、ディグナーガの「アポーハ論」によって解決され、その後の論理学者によってさらに発展させられた。命題論は仏教知識論書の表面にはあらわれないが、肯定命題・否定命題の性格と種類は多くの仏教哲学者によって論じられている。長崎法潤氏に「概念と命題」の問題をまとめていただいた。

紙数に制約のあることであるから、本巻でとり扱えなかった人物や問題も少なくない。しかし本巻の構成の下では、最高の水準を示し、最新の情報を盛った諸論考が集まっていると思う。あらためて執筆の各位に甚深の謝意をあらわしたい。

昭和五十九年五月

梶山雄一　しるす

目次

新装版はしがき
はしがき

Ⅰ 仏教知識論の形成——梶山雄一 1

一 序 2

二 初期の論理学 4

1 『チャラカ＝サンヒター』 4
2 『方便心論』 12
3 『方便心論』とナーガールジュナ 18
4 「相応」とナーガールジュナ 32
5 『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガールジュナ 43

三 中期の知識論 53

1 『解深密経』の論理学 54
2 『瑜伽論』の論争学 64
3 『阿毘達磨集論』の論争学 73
4 因の三相 83

Ⅱ ディグナーガの認識論と論理学——桂紹隆 103

一　はじめに　104
二　認識論　105
1　認識手段　105
2　認識対象　106
3　認識結果（その一）　108
4　認識結果（その二）　109
5　知　覚　112
6　知覚の分類　114
7　疑似知覚　115
8　推　理　118
9　証相の三条件　121
10　遍充関係　123
11　アポーハ論（その一）　126
12　アポーハ論（その二）　130
三　論理学　134
1　論証式　134
2　主　張　137
3　証　因　139

4 喩例 142
5 誤難 145
四 結語 145
Ⅲ ダルマキールティの認識論——戸崎 宏正 153
一 まえがき 154
二 知識論の目的 155
三 正しい知識の源泉 155
四 知覚の定義 158
五 知覚の対象 161
六 知覚の種類 163
1 心的感性 164
2 自己認識 165
3 ヨーギンの直覚 170
七 知覚に似て非なるもの 170
八 〈知覚の果〉と〈それを成立せしめるもの〉とは別体ではない 172
九 〈知覚の果〉は自己認識である 174
1 唯識説 174

2　外境実在論　175
一〇　唯識説における知覚の対象と作用と果　176
一一　知覚の二相性の論証　177
1　一緒に認識されるから　177
2　受は受として顕現するから　178
一二　外境実在論と唯識説　179
Ⅳ　ダルマキールティの論理学――赤松　明彦　183
一　ダルマキールティとインド論理学　184
二　近代のダルマキールティ研究　188
1　シチェルバツキー　188
2　フラウワルナー　190
3　フェッターとシュタインケルナー　195
三　推理論　196
四　論理的理由の三条件　200
五　推理の展開　203
1　「本質的属性」にもとづく推理　204
2　「結果」にもとづく推理　209

3 「非認識」にもとづく推理 210

V 刹那滅論証——御牧 克己 217

一 はじめに 218
二 刹那滅論の諸相と従来の研究書 221
三 古刹那滅論と新刹那滅論 224
四 恒常性批判 225
五 存在性に拠る刹那滅論証式 228
六 内遍充論の導入 233
七 帰謬・帰謬還元法による大前提の肯定的遍充関係の確定 239
八 反所証拒斥検証において非実在も主辞となりうること 245
九 むすび 251

VI 有神論批判——宮坂 宥勝 255

一 はじめに 256
二 有神論と仏教の立場 257
三 主宰神の存在証明 262
四 中観派の有神論批判 267
1 シャーンティデーヴァ 267

2 プラジュニャーカラマティ 271
3 『主宰神が創造者たることの反駁』 276
五 仏教論理学派の有神論批判 279
1 ダルマキールティ 279
2 ジュニャーナシュリーミトラ 282
六 むすび 286

Ⅶ 一切智者の存在論証——川崎 信定 293
一 問題の所在 294
二 ミーマーンサー学派の一切智批判 299
1 『真理綱要』の最終章 299
2 ミーマーンサー学派の主張 302
三 ダルマキールティにおける一切智 306
1 正しい認識の根拠としての世尊 306
2 ヨーガ行者の直接知覚 309
3 「除分別」とヨーガ行者の直接知覚 311
4 話者性と一切智者性 312
四 シャーンタラクシタにおける一切智 314

1 仏陀の一切智の論証 314
2 不浄の認識 316
3 話者性との矛盾 317
4 過去と未来法の認識 318
5 一切智者の認識における相の有無 319
五 その後の問題の展開 322
1 ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティ、モークシャーカラグプタ 322
2 同一性にもとづく論証 324
3 一切の遍智者 325
4 ヨーガ行者の智の性格 327
六 むすび 329
Ⅷ 概念と命題——長崎 法潤 341
一 概念の実在性、非実在性 342
二 アポーハ論の分類 347
三 後期仏教のアポーハ論 353
四 肯定命題、否定命題 359

I

仏教知識論の形成

梶山　雄一

一　序

仏教知識論の時代区分　『ヴェーダ』『ブラーフマナ』ないし『ウパニシャッド』の中に論理的思考が存在したことはいうまでもないことである。いわゆる六師外道に代表されるシュラマナ（śramaṇa, samaṇa 沙門）たち、とくにサンジャヤ（Sañjaya Velaṭṭiputta）やマハーヴィーラ（Mahāvīra）の思想は独得の論理を含んでいたし、これらの伝統を継承する論理的思惟はパーリ経典における仏教思想のなかにも存在する。『カターヴァットゥ』（*Kathāvatthu* 論事）においてこの系統の論理思想がある程度に定型化されたことも周知の事実である。けれども、本章において、このような古代論理に触れることはできないので、注（1）の諸書を参照されたい。[1]

しかし、インドには、上記の論理学的伝統とやや性質を異にした別系統の論理学も生成してきた。前二世紀の文法学書である『マハーバーシュヤ』（*Mahābhāṣya*）にあらわれる言語論・詭弁論、ミーマーンサー派とヴァイシェーシカ派とのあいだの声の常・無常の論争（声顕論と声生論）や、ヘートゥカ（hetuka）・ハーイトゥカ（haituka）・タルキン（tarkin）などと呼ばれた論理学者あるいは論証学者[2]などから始まり、『チャラカ＝サンヒター』（*Carakasaṃhitā*）『方便心論』『ニヤーヤ＝スートラ』（*Nyāyasūtra*）などを経て、論証規則の制定、五支作法の論証式の完成に至る論理学である。この系統の論理学から「因の三相」と三支作法の推論式を骨格とするディグナーガ（Dignāga 陳那）の論理学、さらに「三種の因」、二支作法の推論式、演繹的推理を性格とするダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、七世紀）の仏教論理学が発展してくるのである。本章の叙述するものはこの系統に属する、仏教の論理学と認識論とである。

本章では、『チャラカ＝サンヒター』から『ニヤーヤ＝スートラ』およびナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇―二五〇頃）ないしアーリアデーヴァ（Āryadeva 提婆、一七〇―二七〇頃）にいたるまでを「初期論理学」と呼ぶ。「因の三相」の発見、いいかえれば、アサンガ（Asaṅga 無着、四世紀）、ヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親、四世紀、または四〇〇―四八〇頃）のころからディグナーガの仏教知識論の完成までを「中期仏教知識論」とみなし、ダルマキールティ以後の発展を「後期仏教知識論」と呼ぶことにする。

ナーガールジュナ、あるいはバーヴァヴィヴェーカ（Bhāvaviveka 清弁、四九〇―五七〇頃）以前の初期中観派の論理学は、実は本章で扱う仏教論理学にとっては異端的なものである。ナーガールジュナの論理の中核をなしているテトラレンマ（四句分別）・ディレンマ・プラサンガ（prasaṅga 帰謬）などは、むしろゴータマ＝ブッダを初めとするシュラマナたちやパーリ仏教の論理に親近なものであって、『ニヤーヤ＝スートラ』などの論理学では拒否されたものである。

けれども『チャラカ＝サンヒター』『方便心論』から『ニヤーヤ＝スートラ』へと発展してゆく過程で、ナーガールジュナの批判が、この系統の論理学の完成のために決定的な役割を果たした。とくに『ニヤーヤ＝スートラ』の現存形態とその理論は、ナーガールジュナの否定的介入なしには成立しえなかったはずのものであるから、ナーガールジュナの論理思想は、これを第二節で扱うことにする。

二　初期の論理学

1　『チャラカ＝サンヒター』

チャラカと『チャラカ＝サンヒター』　『チャラカ＝サンヒター』はカニシカ王の侍医であったチャラカ（Caraka）の編集した内科医書であるが、その第三篇第八章 Vādamaryādapadāni に、医師のもつべき教養の一部として、当時行なわれた論理学説を四四項目にわたって紹介している。この四四項目は組織も秩序もなしに並べられている。このことも、チャラカの伝える論理説がかれの独創ではなくて、当時の伝承の聞き書きであることを示している。

故宇井伯寿氏は、『チャラカ＝サンヒター』や『方便心論』の伝える論理説の伝統を、西紀前から存在した論理家（haituka）に属するものであったであろうと推定している。[3] もっとも宇井氏は古代の論理研究者は、ニヤーヤを研究したハーイトゥカと詭弁論（vitaṇḍāśāstra）を研究した詭弁家とに分けられる、と考えていた。金倉圓照・中村元氏らは、ヘートゥカ（hetuka）をまじめな論理家、ハーイトゥカを非正統の詭弁家として区別している。[4] もっとも『チャラカ＝サンヒター』『方便心論』『ニヤーヤ＝スートラ』などにはこれら両系統の論理説がともに流入したと思われる。

チャラカはアシュヴァゴーシャ（Aśvaghoṣa 馬鳴）・マータラ（Māṭhara）とともにカニシカ王の下の三賢といわれていた。しかしカニシカ王の年代には、後七八年即位説から後一四四年即位説まで諸説があって決定できないが、かり

に中村元氏の一二九―一五二年在位説をとれば、チャラカの年代もほぼ二世紀前半と考えておいてよいであろう。

『チャラカ＝サンヒター』第三篇第八章と『方便心論』とのテキストは半世紀以前にすでに宇井氏によって精密に校訂・解読されている。[5] 以後、この両書への言及は原則として宇井氏のテキストと分節とに拠ることにする。『チャラカ＝サンヒター』の四四項目の一いちの説明については宇井氏の研究を参照していただくことにして、ここでは同書の論理説の二、三の特色を述べるにとどめる。

論理説といっても、チャラカの述べているのは純粋な論理学説ではなくて、論争の方法・規則（vādamārga 論議道）である。周知のごとく、『チャラカ＝サンヒター』の伝える系統の論争法を大成した『ニヤーヤ＝スートラ』は一六の範疇を説いている。これにチャラカのあげる四四項目を対応させると次表のようになる。もとよりそれは主題の対応であって、発展段階に相違があるから、内容が完全に一致するわけではない。

一般的特徴　『チャラカ＝サンヒター』の四四項目はもとより一から四四までの順序に並べられて、簡単な解説がなされているのであるが、それらの項目を『ニヤーヤ＝スートラ』の一六範疇に対応させると、順序は大きく乱れる。『ニヤーヤ＝スートラ』の一六範疇の順序が論理的であるというわけではないが、そこに秩序づけの努力の跡はうかがえるのに対して、チャラカの四四項目の並べ方はまったく無原則である。それにもかかわらず、整理して対照させてみると、両書のあいだの一致はおどろくべきものである。もちろん、チャラカの各項目の説明は『ニヤーヤ＝スートラ』の詳しさや確実性と比較にならないが、のちに『ニヤーヤ＝スートラ』に含められた項目のほとんどをチャラカはすでにあげている。『チャラカ＝サンヒター』におけるもっとも大きな欠落は、『ニヤーヤ＝スートラ』が力を入れて詳述する二四種のジャーティ（jāti 誤難）がまったく説かれていないことである。このことは、ジャーティの理論

表Ⅰ　十六句義対照

ニヤーヤ＝スートラ	チャラカ＝サンヒター	方便心論
1 pramāṇa 認識（量）	11 hetu＝upalabdhikāraṇa	Ⅰ.3.5 知因（生因・了因）
1.1 pratyakṣa 知覚	18 pratyakṣa 現量	1) 現見
1.2 anumāna 推理	19 anumāna 比量	2) 比知（前比・後比・同比）
1.3 upamāna 比定	21 aupamya 譬喩	3) 以喩知
1.4 śabda 証言	20 aitihya 伝承	4) 随経書
	17 śabda 証言	
2 prameya 認識対象（12種）	2～7 所量（実・徳・業・同・異・和合）	
3 saṃśaya 疑惑	22 saṃśaya	
4 prayojana 動機	23 prayojana	
5 dṛṣṭānta 喩例	12 dṛṣṭānta	Ⅰ.3.1 喩（具足喩・少分喩）
6 siddhānta 定説（4種）	16 定説（4種）	Ⅰ.3.2 随所執（究竟義）（4種）
7 avayava 支分		
pratijñā 主張	8 pratijñā 宗	
hetu 理由	11 hetu	
udāharaṇa 喩例	12 dṛṣṭānta } 9 sthāpanā 立量	
upanaya 連合	13 upanaya	
nigamana 結論	14 nigamana	
	10 pratiṣṭhāpanā 反立量	
8 tarka 思択		
9 nirṇaya 決定		
10 vāda 論議	1 vāda（2種）	Ⅱ.1 語法（非語・是語）
11 jalpa 論諍	1.1 jalpa	
12 vitaṇḍā 論詰	1.2 vitaṇḍā	
13 hetvābhāsa 似因	36 ahetu 非因（3種）	Ⅰ.3.7 似因（非因）8種

13.1 savyabhicāra	36.3 varṇyasama 所証相似 cf. 33.5	7) 言異？ 6) 説同？
13.2 viruddha		8) 相違
13.3 prakaraṇasama	36.1 prakaraṇasama 問題相似	5) 類同
13.4 sādhyasama	36.2 saṃśayasama 疑惑相似	3) 疑似因
13.5 kālātīta	37 atītakāla 過時	4) 過時語
14 chala 曲解（3種）	35 chala （2種）	Ⅰ.3.8 随語難
14.1 vāk-chala	35.1 vāk-chala	Ⅰ.3.7 1) 随其言横為生過
14.2 sāmānya-ch°	35.2 sāmānya-ch°	2) 就同異為生過
14.3 upacāra-ch°		
15 jāti 誤難（別表）		（別表）
16 nigrahasthāna 負処（22種）	44 nigrahasthāna（15種）	Ⅱ.2 負処 17種
16.1 pratijñāhāni (5.2.1)	40 pratijñāhāni 壊宗＝NS 16.4	Ⅱ.3.17 捨本宗（*NS* の 1,2,4）
16.2 pratijñāntara (5.2.2)		
16.3 pratijñāvirodha (cf.13.2)	33.5 viruddha（＝*NS* 13.2）相違	Ⅱ.3.2 立因不正
16.4 pratijñāsannyāsa		
16.5 hetvantara	42 hetvantara 異因	
16.6 arthāntara	43 arthāntara 異義	
16.7 nirarthaka	33.3 anarthaka 無義	Ⅰ.3.4.3 飾文辞無有義趣？ Ⅱ.3.14 無義語
16.8 avijñātārtha		
16.9 apārthaka	33.4 apārthaka（vyarthaka）欠義，離義	Ⅱ.3.6 三説法要不令他解
16.10 aprāptakāla		Ⅱ.3.1 語顛倒
	33 vākyadoṣa 語失	Ⅰ.3.4 言失
16.11 nyūna	33.1 nyūna 欠減	Ⅱ.3.12 語少
16.12 adhika	33.2 adhika（2種）増加	Ⅱ.3.13 語多
16.13 punarukta (śabdārthayoḥ punarvacanam)	33.2.1 artha-punarukta	Ⅰ.3.4.1 辞無異而重分別；Ⅱ.3.16 義重
	33.2.2 śabda-p°	Ⅰ.3.4.2 義無異而重分別
16.14 ananubhāṣaṇa		Ⅱ.3.10 有説者衆人悉解而独不悟

ニヤーヤ＝スートラ	チャラカ＝サンヒター	方便心論
16. 15 ajñāna	**44. 1 avijñāna 不了知**	Ⅱ. 3. 7 自三説法而不別知
16. 16 apratibhā		Ⅱ. 3. 5 応答不答？
16. 17 vikṣepa		
16. 18 matānujñā	41 abhyanujñā 認容	
16. 19 paryanuyojyopekṣaṇa	44. 3 anuyojyasyānanuyoga（所難詰にたいする無難詰）	Ⅱ. 3. 4 応問不問；Ⅱ. 2. 8 彼義短闕不覚知
16. 20 niranuyojyānuyoga	44. 2 ananuyojyasyānuyoga（無難詰にたいする詰問）	Ⅱ. 3. 9 他正義而為生過
16. 21 apasiddhānta		
16. 22 hetvābhāsa	cf. 36, 37	Ⅱ. 3. 15 非時語；cf. Ⅱ. 2. 1；Ⅰ. 3. 4. 4 雖義理而無次第
		Ⅱ. 3. 3 引喩不同
	15 uttara 答破	Ⅱ. 3. 11 経疾聴者不悟
	24 savyabhicāra 不確定	
（十支論証の第1 jijñāsā）	25 jijñāsā 欲知	
（同上の第10 saṃśayavyudāsa）	26 vyavasāya 決断	
（anumāna に含める）	27 arthāpatti 義準	
（anumāna に含める）	28 sambhava 随生	
（cf. *NS* 5. 2. 21）	29 anuyojya 所難詰	
	30 ananuyojya 無難詰	
	31 anuyoga 詰問	
	32 pratyanuyoga 反詰問	
	34 vākyapraśaṃsā 語善	
	38 upālambha 顕過	
	39 parihāra 反駁	

は、ややのちに、『方便心論』やナーガールジュナの、いわば詭弁的論証を契機として、それを批判するために論理家の側で腐心して形成したものであることを示している。この点については後節で詳論する。

それに反してチャラカは、『ニヤーヤ＝スートラ』ほどに詳しくはないにしても、かなりの数の負処(nigrahasthāna)、すなわち、論争の一方が敗北におちいる条件を知っていて、それらは『ニヤーヤ＝スートラ』においても継承されている。このことは『チャラカ＝サンヒター』の論理説とは論争の規則を中心としたものであることを示しているのである。

認識の対象としてチャラカはヴァイシェーシカ派の六句義をそのままあげている。『ニヤーヤ＝スートラ』では、六句義と無関係ではないけれども（たとえば自我・意などは実に属する）、ニヤーヤが苦からの解放としての解脱への道に奉仕するものである、という観点から、自我・身体・感官・その対象・知識・意・行為・過失・再生・結果・苦・解脱の一二を認識対象とする。

四種の認識、四種の定説、五分作法の論証など主要な事項においても両書は、説明の詳略のちがいは別として、よく一致している。

四種の認識　チャラカは(18)―(21)に現量（pratyakṣa 知覚）・比量（anumāna 推理）・譬喩（aupamya=upamāna 比定）・伝承（aitihya 聖言=śabda）の四種の認識をあげ、(17)に別に語言（śabda 証言）をあげている。伝承とは「ヴェーダなどの信頼すべき人の教え（āptopadeśa）」であり、語言とは可見義・不可見義・真・偽の四種である、という。可見義とは、「耳などのあるとき声などの理解がある」というような世間的・科学的証言であり、不可見義とは「再生あり、解脱あり」というような聖言であり、それらに真と偽がある、という。他方、『ニヤーヤ＝スートラ』（一・一・八）は証

言を可見義すなわち世間的証言と不可見義すなわち聖者の証言とに分けている。したがって、チャラカが五種を、『ニヤーヤ＝スートラ』が四種をあげるようであるが、内容的には一致している。もっともチャラカは(7)(8)に義準（artha-āpatti）と随生（saṃbhava）をあげるが、『ニヤーヤ＝スートラ』（二・二・二）は義準・随生・無体（abhāva）の三つを推理に含め、伝承量を証言に一致させている。要するに『ニヤーヤ＝スートラ』はチャラカのあげた七種と、別系統の無体量とを整理して、知覚・推理・比定・証言の四種の認識を確定したのである。

『方便心論』は一・三・五に「知因に四あり、一に現見、二に比知、三に喩知、四に随経書なり。この四知の中、現見を上となす」という。ナーガールジュナも『廻諍論』第六頌に同じ四量をあげ、『ニヤーヤ＝スートラ』とともに、知覚を最高の認識としている。したがって、知覚・推理・比定・証言の四種をあげ、知覚を最上の認識とする理論は『方便心論』の段階で成立したのである。

五支作法　宗（主張）・因（理由）・喩（喩例）・合（連合）・結（結論）という五分をもって構成される論証式は、『ニヤーヤ＝スートラ』に始まるわけでなく、『チャラカ＝サンヒター』や『方便心論』にもあらわれるから、かなり早くから成立していたものである。

『大荘厳論経』（*Kalpanāmaṇḍitika* または *Kalpanālaṃkṛtika*）には、「僧佉経に説く如きは、五分あって論義は尽すを得る。第一に言誓、第二に因、第三に喩、第四に等同、第五に決定なり」（大正四、二五九下）と言っているから、サーンキャ派が古くから五支論証式を用いていたと思われる。(6) もっとも『大荘厳論経』は漢訳はアシュヴァゴーシャ（馬鳴）に帰せられ、鳩摩羅什の訳出であるが、梵文断片の研究者リューダースは、奥書きによってこれをクマーララータ（Kumāralāta）の作としている。(7) レヴィや日本の諸学者も加わって論争が行なわれたが、結着はついていない。この

クマーララータが経量部の祖とされる人物と同一人であるとすれば、三世紀にさかのぼることになるが、クマーララータと呼ばれた人物は何人かいるようで、決定的なことはいえない。鳩摩羅什の伝承は確度の高いものであるから、『大荘厳論経』をアシュヴァゴーシャの作と考えておいてよいであろう。

チャラカは(8)に宗を説明し、(9)に立量（sthāpanā 論証）を述べて「立量とは、その同じ宗を因・喩・合・結によって確立することである」といい、例をあげて「神我（puruṣa）は常住なり、というのが宗。作られたものでないから、が因。たとえば虚空のごとし、が喩。虚空が作られたものでないように、神我もそうである、が合。それゆえに（神我は）常住なり、が結である」と五支作法を述べている。プルシアの常住性の論証を五支作法の例としていることは、たまたま、『大荘厳論経』が、サーンキャ派が五分の論議を用いた、と云っているのに一致する。

チャラカは(10)において、上記の論証と対立する「神我は無常なり」の反立量（pratiṣṭhāpanā）を同じように五支作法であげたのちに、(11)において五支のうちの因を説き、「因とは認識の原因（upalabdhikāraṇa）であり、[8] それは知覚・推理・伝承・比定であって、これらの因によって認識されるものが真理である」という。五支の中の因を認識の原因（知因）つまり認識方法と考え、そこに四種の認識を並べているのである。この方法は『ニヤーヤ＝スートラ』『方便心論』には見られないが、『瑜伽論』や『阿毘達磨集論』でも踏襲されている。

知因ということばは『方便心論』にもあらわれるが、そこでは知因は五支作法とは関係づけられず、純粋に四種の認識の総称としての「プラマーナ」の意味に用いられている。『ニヤーヤ・スートラ』（一・一・三四）は五支のうちの因を「喩と同性質たることによって所証を証明するものが理由である」と正しい説明を与えている。チャラカにくらべると、後二書の論理意識ははるかに高い。

2 『方便心論』

『方便心論』の性格 『方便心論』(*Upāyahṛdaya? Prayogasāra?*) は謎にみちた、それだけに興味の尽きない書物である。この書物は、従来考えられてきたように『チャラカ＝サンヒター』や『ニヤーヤ＝スートラ』と同質の論理学書ではない。そうではなくて、これは仏教者によって書かれた「反論理学書」なのである。

『方便心論』の著者 『方便心論』の名は経録のなかにはなく、宋版大蔵経にいたって「竜樹菩薩造。後魏建興年、吉迦夜、曇曜とともに訳す」とされ、元・明大蔵経にもそのように記されたが、高麗本では作者不詳とされた。訳年は四七二年である（大正三二、二三注③の「建興」は「延興」の誤り）。梵本はもとより、チベット訳も存在しない。

宇井氏は「方便心論の註釈的研究」（『印度哲学研究』第二、一九二五年所収）において、『方便心論』の著者について「予は已に宋版の説の全く誤で信ずるに足らないことを明にし得たと信ずるから、此論はつまり竜樹以前に小乗仏教を奉ずる或者の手になったものであると考える」といっている（四七五ページ）。この宇井説は『仏書解説大辞典』や『望月仏教大辞典』にもとり入れられ、今日まで定説となってきている。しかし実は、「宋版の説の全く誤で信ずるに足らないこと」は少しも明らかになっていないのである。

宇井氏が竜樹作を否定するにいたった根拠は、本書の「明造論品第一」第三、八種論法各論の㈡所執（定説）のなかにある「十二因縁、苦習(ママ)滅道、三十七品、四沙門果の如き、是の如き等の法を仏の正義と名づく」（大正三二、二四上。宇井本四九一ページ）という文章ただ一つである。この文章を解説して宇井氏はいう。「十二因縁四諦三十七道品

四果を仏正義となすのは最もよく著者が小乗仏教徒なることを示して居る。若し竜樹が真の著者ならば仏正義を此の如きものとして列挙することは何人にも首肯せらるゝことでないであらう。」

わたくしには、ナーガールジュナが十二因縁・四諦・三十七道品・四果をブッダの正義とみなしていけないという理由がわからない。大・小乗にかかわらず、これらはブッダの正義に違いなかろうし、ナーガールジュナが大乗に転入する以前に小乗経論を学んだことは、鳩摩羅什の『竜樹菩薩伝』にも記され、またかれの著作からも十分にうかがえることである。ナーガールジュナが本書を書いてわるい理由はこの文章のなかに見つからない。

『方便心論』第一章第三はその㈠において所執つまり「定説」(siddhānta) に四種（『ニヤーヤ＝スートラ』『チャラカ＝サンヒター』の四種定説とほぼ等しいもの）あることを説明し、ついで㈡において、ブッダ・事火外道・音声外道・医法・衛世師（ヴァイシェーシカ）・僧伽（サーンキヤ）・瑜伽外道・尼乾陀（ニルグランタ）・計一外道・計異外道という各学派の学説を「定説」の例としてあげている。このような個所に出てくる「仏正義」がかりに著者の自説でなかったとしてもなんら差支えのないものである。

それだけではない。この書物のなかには大乗、あるいはナーガールジュナの空思想を反映している文章は随所にあらわれる。宇井氏の訓読文のまま二、三あげておこう。

人あり計す。識是れ我なり、諸行は空無我なるを以ての故にと。一切の行は皆是識に於てあるにあらずとは此は道理にあらず。行は是れ識の因なり。因無我なるが故に識云何ぞ我ならむ。（五〇二ページ）

若し愚者の為に深義を分別す、所謂諸法は皆悉く空寂にして我なく人なく幻の如く化の如くにして真実あることなしと、斯の如き深義は智者乃ち解す、凡夫若し聞かば迷没し堕落す、是則ち応時語と名づけず。若し諸法には業あり報及び縛解等、作者受者ありといはゞ浅智のもの若し聞かば即ち信受す、鑽燧和合するとき則ち火生ずる

を得るが如し。（五〇四ページ）

諸法は皆空無主なり、現見の万物は衆縁の成なるが故に……。（五〇四ページ）

これらの文章をみずから訳しながら、本書を「竜樹以前に小乗仏教を奉ずる或者の手になった」と断定する宇井氏の考え方には、当惑するばかりである。ツッチは宇井氏の研究をたよりに『方便心論』をサンスクリット訳したのであるが、序文において、本書に空論への言及が数個見られるが、空は大乗だけに特殊のものでないし、あるものは後代の挿入であろう、という意味のことを云い、宇井氏に従って、本書を小乗の著作と考えている。(9) しかし、宇井氏やツッチの見解が正しいとはどうしても思えない。わたくしは、『方便心論』の著者をナーガールジュナと断定するつもりはないが、これをかれが書いたとしても怪しむに足りない、と思う。

五支作法　さきに十六句義対照表において『ニヤーヤ＝スートラ』『チャラカ＝サンヒター』『方便心論』のとりあつかう項目を比較しておいた。一いちの項目の内容については宇井氏のすぐれた解読を参照していただくことにして、以下には重要な項目についてのみ解説しながら、『方便心論』の特殊性を論じてゆくことにする。

対照表を一見して目立つことは、『方便心論』には『ニヤーヤ＝スートラ』の「アヴァヤヴァ」(avayava) すなわち論証式の五支分の説明が欠落していることである。五支論証式はこの時代の論証学の中心的課題であったから、この項目を欠いていることははなはだ不思議である。宇井氏は第一章の内容である八種論法の解説を終えたところ（五四二ページ）で、「八種論法のみでは論議をなすに心得置くべきことを述べたに止って、論議其ものの如何を知らしめ得ないのは大欠点である」という。これも本論に五支論証の説明がまったくないことを指摘しているのである。第二章以下、終章にいたるまでにも、その説明はついにあらわれない。

けれどもこのことは、『方便心論』が五支作法を知らなかったことを意味しない。本書にはその議論の例証として五支論証式、あるいはその合・結を省略した三支の論証は無数にあらわれるからである。たとえば第四章第二節の「増多相応」に批判される論証、「我は常なり（宗）。根覚にあらざるが故に（因）。虚空は覚にあらず、是故に常たり、一切の根の為に覚せられざるものは尽く皆是常なり（喩）。而して我は覚にあらず（合）。常にあらざるを得むや（結）」（大正三二、二八上。宇井本五七四ページ）は、多少冗漫ではあるが、五支の形式をととのえている。それにもかかわらず、喩の説明が第一章第三節の㈠にあるほかは、五支論証の形式も、喩以外の四支の役割もどこにも説明されていない。

この事実を、宇井氏のように、「大欠点である」といってみてもどうも落ち着かない。というのは、著者がそれを記述するのを忘れたというのはあまりにも非常識な話であるからである。そうとすれば唯一の可能な解釈は、著者は意識的にそれを書かなかった、いいかえれば、論証学の記述はこの書物の目的ではなかったということであろう。これが、わたくしがこの書物を「反論理学書」と呼ぶ第一の理由である。それは、この書物は、当時の論証学を、記述するのでなくて、批判するために書かれた、ということを意味する。

誤難　『チャラカ＝サンヒター』には「誤難」（jāti）はまったく説かれなかった。『ニヤーヤ＝スートラ』は二四種の誤難を一いち説明し、それらにたいする反駁の仕方をも教えている。『方便心論』は時代的にこの両書の中間にあって、二〇種の「相応」を説いている。この相応は事実上、誤難に相当するものであるから、はじめてそれを説いて『ニヤーヤ＝スートラ』への道を準備した『方便心論』はインド論理学史の上で注目すべき地位を占めることになる。もっとも、似因（hetvābhāsa）・曲解（chala）・負処（nigrahasthāna）と誤難との区別は論理的に判然としているわ

けではなく、前三者のうちの多くのものは、それを他者を攻撃するために用いれば、誤難になるし、誤難が見破られれば、それは負処、つまり敗北の条件になる。似因は『ニヤーヤ＝スートラ』では二二種の負処の第二二として再出するし、『方便心論』は『ニヤーヤ＝スートラ』の二種の曲解（chala）にあたるものを似因のうちに数えている。

『方便心論』のいう「相応」が jāti の訳語であるかどうかは後に論ずる。宇井氏は「相応はジャーティの訳語ではないであろう」といっている（五六九ページ）。わたくしもこの語はおそらく prasaṅga, prasaṅga-jāti などの漢訳であろうと思っている。「ジャーティ」という語は『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガールジュナの『ヴァイダルヤ＝スートラ』（*Vaidalyasūtra*）の段階ではじめて用いられたのではないかと思われる。

しかし、『方便心論』のいう「相応」は「誤難」に相当するものであるが、その用いられ方はまったく逆である。『ニヤーヤ＝スートラ』における誤難は詭弁的な誤った反論であって、当然それはふたたび反駁されるはずのものであるが、『方便心論』の相応は、正当な批判として記述されているのである。本書の第四章「相応品」の冒頭に「問答相応に二十種あり。若し人能く此二十の義を以て正理を助発するときは是人を則ち真実論を解すと名づく」（大正三二、二七下。宇井本五六八ページ）といっていることからも明らかである。『ニヤーヤ＝スートラ』およびその『バーシュヤ』（*Nyāyabhāṣya*）では、ある立論にたいする誤難をあげ、後者をまた論破するという形式で誤難は紹介されている。『方便心論』では立論にたいする相応をあげるだけで、その相応が正しい批判であると考えられているのである。

宇井説への疑問　『方便心論』四・二「二十相応各論」では、さきに引いた「我は常なり、根覚にあらざるが故に……」という五支論証を立論としてあげ、その同一の論証を二〇種の相応で論破する形がとられている。宇井氏はこの一節を訓読したあとでつぎのコメントを行なっている（五七七ページ）。

此の章の全体を読み来つて最後の〈若し復人あり声は常なりと立つるも亦上の如き二十種の法の同と異を以て之を破す〉を読むと此論の訳者は確に此二十種は我常と声常との主張に対して二十方面から論破し得ることを説いて居ると解したことが判る。然し少しく因明論理の事を知るものは、たとひここに相応といはるゝもの即ちジャーティが誤難なることを聞かされなかつたとしても、二十種の一々の破を見れば明確に知らるゝ如く、此章は誤れる能破を説くものなることは了解し得られねばならぬ筈である。これをしも正しい能破と見、我常声常を之によつて破し得となす如きは実に沙汰の限であるといはねばならぬ。然し原著者が已に此の如く解して居たと見られないのは此の如き人が因明論理の書を著はす道理は絶対にあり得ることでないから、罪は全く訳者に帰する。

このように一方的に罪を着せられてしまったのでは、漢訳者は救われない。だいいち、「沙汰の限」りである誤解が漢訳者のものであるか、原著者のものであるかは、原典もチベット訳も存在しない本書の場合、だれにも判定はできないはずである。そのうえ、果たしてそれが無知にもとづく誤解であるのか、ある目的をもって意図的に書かれたものであるのかも明らかでない。宇井氏は『方便心論』を『チャラカ＝サンヒター』や『ニヤーヤ＝スートラ』と同じ性質の論理学書と考えていたために、このような解釈しかできなかったのであるが、もし、『方便心論』が当時の論理学を批判し、揶揄する目的をもって書かれたものであるならば、詭弁をもって論証学を否定したとしても少しも不思議はないのである。われわれは当時、いわゆる詭弁や逆説を用いて論理学を攻撃した偉大な哲学者がいたことを知っている。ほかならぬナーガールジュナその人である。もし『方便心論』が「沙汰の限」りのものであるならば、ナーガールジュナの『ヴァイダルヤ＝スートラ』『廻諍論』『中論』も「沙汰の限」りのものであろう。なぜならナーガールジュナも、『方便心論』の著者と同じように、誤難と詭弁を逆用して論理学を否認しているからである。

『方便心論』の「相応品」は論理学の理論を記述しているのではなくて、それを批判しているのである。そのよう

に見たときにはじめてこの書物は正当に理解され、評価されるのである。これが、わたくしがこの書物を「反論理学書」と呼ぶ第二の理由である。

3 『方便心論』とナーガールジュナ

『方便心論』の構成 『方便心論』一巻は「明造論第一」「明負処品第二」「弁正論第三」「相応品第四」の四章よりなる。宇井氏は『印度哲学研究』第二、四七三―五八五ページにおいて、本書のテキストを校訂し、訓読を掲げ、そして詳細な解釈を行なっている。また氏は第一章を㈠造論の趣意、㈡八種論法総論、㈢八種論法各論の三節に分け、第三節を(1)喩、(2)所執、(3)語善、(4)言失、(5)知因、(6)応時語、(7)似因、(8)随語難の八項に細分する。第二章は㈠語法、㈡負処非負処、㈢負処各論に、第三章は㈠如法論、㈡正法論に、第四章は㈠二十相応総論、㈡二十相応各論、㈢余論、㈣結論に宇井氏によって分けられている。本稿においても、原則として、宇井氏の分節・テキスト・訓読を依用する。

第一章は、『ニヤーヤ＝スートラ』の第一章が十六句義の説明であるように、八種論法の説明である。六―八ページの対照表からわかるように、十六句義にくらべると、本書の八種では十六句義全部を尽くしていない。なかでも、さきにも述べたように、『ニヤーヤ＝スートラ』の「アヴァヤヴァ」論証の五支分の説明が欠落している。もっとも、たとえば『ニヤーヤ＝スートラ』の「チャラ」(chala 曲解)が似因の中に含められていたりもする。第二章は『ニヤーヤ＝スートラ』第五章第二節の「ニグラハスターナ」(負処。二二種)に相当するもので、一七種の負処を解説している。第三章は、対論者が自我の存在や涅槃の無存在を主張するのに対して、仏教の立場から反駁して無我・涅槃を論証するという形になっている。涅槃を論ずるさいに、paryudāsa と prasajya-pratiṣedha の二種の否定を用い、涅

槃を前者によって有としているのが認められる（宇井、五五九ページ）。またこの章の第二節には『ニヤーヤ＝スートラ』の「六主張論議」（ṣaṭpakṣin）（五・一・三九―四三）やナーガールジュナの『廻諍論』（*Vigrahavyāvartani*）二にあらわれる「六種論議」（ṣaṭkoṭiko vādaḥ）と類似した議論を「正法論」と呼んでいる。これについては後に論述する。全体として第三章は第四章「相応品」のための序論という性格をもっている。第四章は二〇種の「相応」を解説していて、『ニヤーヤ＝スートラ』第五章第一節「ジャーティ」（誤難。二四種）と似ているけれども、その本質がまったく異なることは、すでに触れたし、後にも詳論する。

ここで『方便心論』の内容を一いち解説することはしない。それは宇井氏の前掲論文に尽くされているからである。ただ、『方便心論』とナーガールジュナとの関係を明らかにしたいと思う。

『方便心論』における論法とナーガールジュナの論法との類似ないし親近性を明らかにすることができれば、前節において論じてきた『方便心論』の著者および性格の問題にさらに光を投ずることができるであろう。そのさい、この書の述べる二〇種の相応とナーガールジュナの論法との比較が中心になるが、しばらくそれを保留しておいて、『方便心論』の第一「明造論品」、第二「明負処品」、第三「弁正論」のなかのいくつかの項目についてナーガールジュナとの関係を検討することから始めよう。前掲の「十六句義対照表」を参照されたい。

生因・了因　『方便心論』は一・二（宇井、四七八ページ）の中で「八種論法総論」を述べるさい、知因を生因（kāraṇa-hetu）と了因（jñāpaka-hetu）との二種に分けている。この二種は『チャラカ＝サンヒター』には記されていないから、本論で初めて出る区別である。ナーガールジュナは『廻諍論』第六四頌とその自注の中で、「デーヴァダッタが家にいない」ということばは「デーヴァダッタの無存在を作り出す（karoti）のではなくて、ただデーヴァダッタの家

にいないことを知らしめる（jñāpayati）だけである」といい、「ものに本体はない」ということばも同様である、といっている。[10] このことは、ナーガールジュナが生因（作因）と了因の区別を知っていたことを示している。

四種の認識　各種の認識は『チャラカ＝サンヒター』にも、それ以前の『マハーバーシュヤ』（*Mahābhāṣya*）など[11]にもあらわれるが、認識を現見・比知・喩知・随経書（それぞれ pratyakṣa, anumāna, upamāna, śabda）の四種に確定したのは『方便心論』がはじめてである、とさきにも述べた。ナーガールジュナは『廻諍論』五・六・三〇頌および自注において同じ四種の認識をあげている。『ニヤーヤ＝スートラ』においてもその四種は継承されている。ナーガールジュナと『ニヤーヤ＝スートラ』の時代的・内容的な比較は後節でとり扱う。

喩　喩を、愚者と賢者とがそれについて等しい知を有する事柄である、と規定するのは、表現に多少の異同はあるけれども、チャラカ（一一）、『方便心論』（一・三・一）、『ヴァイダルヤ論』[12]（二七）、『ニヤーヤ＝スートラ』（一・一・二五）に共通している。しかしとくに注目せねばならないことは、『方便心論』（一・二・一）だけが、喩に具足喩と少分喩との二種を分けていることである。ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』二七、二九において、同喩について「まさに同類であるからこそ、火は火のたとえとならない」「また、部分的に同類であるから喩例となるのだ、と言うとしても、そうではない。山と髪とのばあいのように」という。これは、全面的に同類であれば火と火とのように同一になってしまうし、部分的に同類であれば山と髪も存在性・単一性・有形性などの点で同類となってしまう、というのである。ナーガールジュナが『方便心論』の具足喩・少分喩の理論に拠っていることは明らかである。

似因・曲解・誤難　似因（hetvābhāsa）は、『ニヤーヤ＝スートラ』の五種に対して、本書では八種あげられているが、その第一「随其言横為生過」と第二「就同異為生過」とは、説明されている内容からみて、明らかに『ニヤーヤ＝スートラ』の「語の曲解」（vāk-chala）と「一般化の曲解」（sāmānya-cchala）に相当する。しかも第一の「随其言横為生過」の例として、「新衣を着ている」（navakambala）若者というのを「九衣を着ている」と曲解することのほかに、「山を焼く」といったのを「草木を焼くのであって、どうして山を焼こうか」と難ずる例をもあげている。後者は『ニヤーヤ＝スートラ』では「桟敷は喝采す」で例示される、第三の「比喩の曲解」（upacāra-cchala）に相当する。つまり『方便心論』の第一の曲解は『ニヤーヤ＝スートラ』の第一と第三とを兼ねていることになる。しかも、『ニヤーヤ＝スートラ』（一・二・一五）は、「比喩の曲解は語の曲解と異ならない」という反論をあげて、これを破している。宇井氏もいうように（五三六ページ）、『ニヤーヤ＝スートラ』の論破している反論とは『方便心論』の説にほかならないことになる。

ところが『方便心論』はチャラを似因に含めているだけでなく、例をあげて説明したあとで、「何が故に生と名づくるや」と設問し、それにたいして「泥の中に瓶性が有るから瓶を生ずるように、有の故に生と名づける」という意味の答をあげ、これをさらに非難して「それなら、水もまた有るから瓶を生ずるはずだ」という。そしてこれを「同異尋言生過」と名づけている（宇井、五二七、五三〇ページ）。

わざわざ「生」について問答を掲げるのはさきの二種の似因の名に含まれる「為生過」という語の説明であるとしか考えられない。chala や hetvābhāsa に「生」の意味はないから、「生過と為す」の原語は jāti（誤難）であったかを疑わしめる。宇井氏は vākchalajāti, sāmānyacchalajāti というような原語があったのではないかと考えている。曲解を利用して相手の論証を非難すれば誤難（jāti）となるが、その非難を単独に見れば誤った理由、つまり似因である。

宇井氏のいうとおり、誤難を似因に含める学説はニヤーヤ学派にも存在していた。[13] したがって『方便心論』が曲解を似因に含めて説いたとしても不思議はない。

『ニヤーヤ＝スートラ』一・二・一八では、誤難は、「同類性と異類性とによって反論すること（pratyavasthāna）」、と定義し、ヴァーツヤーヤナはそれを解釈して「理由が適用されたときに帰謬が生じるが（prasaṅgo jāyate）、それがジャーティである。その帰謬は同類性と異類性によって反論すること（pratyavasthāna）であり、非難（upālambha）、否定（pratiṣedha）である」といっている。プラサンガ（帰謬）は「付随して生じる過誤」で、立論者から見ればそれは過誤であるが、攻撃する者にとっては反論である。ジャーティのこの解釈はナーガールジュナも行なっている。かれは『ヴァイダルヤ論』六八において誤難を批判して、「生じおわったものといまだ生じていないものとの二つが存在しないから、（第三の）生起すなわち誤難は存在しない」という。これも誤難を、おそらくは曲解によって、生起と解し、生じおわったものも、生じていないものも生起ではなく、その二つを離れて生じつつある生起などはないと非難しているのである。

サンスクリット語の jāti そのものに過誤や反論の意味は本来あるわけはない。[14] それにもかかわらず『ニヤーヤ＝スートラ』、ナーガールジュナ、そしてヴァーツヤーヤナがそれを反論の意に解するのはなにか理由があったに違いない。そのさい、ヴァーツヤーヤナの与えている解釈 yaḥ prasaṅgo jāyate sa jātiḥ（生じてくる過誤、それがジャーティである）は重要なヒントになる。

「生過」と「相応」　おそらく『方便心論』の「為生過」に当る原語は prasaṅgo jāyate あるいは prasaṅga-jāti, jāta-prasaṅga などの複合語であったのであろう。prasaṅga は、ディグナーガも「生過」と訳しているように、「付

随する過」の意味である。しかし『方便心論』の「生過」が prasaṅga だけであったならば、『ニヤーヤ＝スートラ』以降の論理家がそこに「ジャーティ」という語を読みとった理由が説明できないから、「生過」は prasaṅga-jāti であったに違いない。そして『方便心論』はそれを「過語の種類」の意味で用いていたのである。さきに言及した『方便心論』における問答は、実は曲解（のちのチャラ）の一例にほかならなかったのである。問者は prasaṅga-jāti の「ジャーティ」が「種類」の意味であると知りながら、わざと曲解して、「何で生というのか」と問い、答者は「有るから生じる」と答える。そしてこのような曲解による問答を「同異尋言生過」つまり「同と異によってことばを曲解するプラサンガ」と名づけたのである。

『方便心論』では「生過」という語は二・三・九（対照表参照）の「他正義而為生過」にもあらわれる。これは負処の第九としてあげられるもので、『チャラカ＝サンヒター』の anānuyojyasyānuyoga、『ニヤーヤ＝スートラ』の負処の第二〇 niranuyojyasyānuyoga（詰問すべからざる正義にたいする詰問）に相当するものである。『方便心論』はこの負処にも(anānuyojyasya) prasaṅga (-jātiḥ) というような語を用いていたに違いないのである。『ニヤーヤ＝スートラ』でも似因はすべて負処の一部となるから、『方便心論』において、同じ「生過」が似因のうちの曲解と負処の一つとにともに使われていても不思議はない。

のちに詳論するが、『ニヤーヤ＝スートラ』の誤難（jāti）二四種に相当するものは『方便心論』では「相応品第四」に説かれる二〇種の「相応」である。この「相応」の原語が何であるかが問題であり、宇井氏も jāti ではあるまい、と言っていることはすでにふれた。わたくしはこの「相応」がやはり prasaṅga-jāti であったと思う。『方便心論』で「相応」と呼ばれる二〇種の議論は、のちの論理学で規定するほど厳密なものではないにしても、帰謬（prasaṅga）であり、反論（prasaṅga）であるに違いないからである。また prasaṅga は『倶舎論』などにおいて「相応」と

訳されている例が見られる。[15] ディグナーガの jāti が「過類」と漢訳されたのも、『方便心論』の「生過の種類」(prasaṅga-jāti) の伝統にもとづくのであろう。

ではなぜ、似因や負処の場合には「生過」と訳されていた prasaṅga-jāti が第四章では「相応」と訳されたのか。それはこの「相応品」が『方便心論』の主目的であり、それを強調するために似因と負処に含まれていた prasaṅga-jāti と別個な訳語を漢訳者が用いただけのことである。帰謬的な議論の本質に相違があるわけではない。

誤難と『方便心論』　『チャラカ＝サンヒター』には「誤難」(jāti) はとり扱われていなかった。だから『ニヤーヤ＝スートラ』が五・一において誤難を整理・組織したときには、その資料の多くを『方便心論』に負うていた。また、宇井氏がすでに指摘しているように、[16]「同類性と異類性とによって反論することが誤難である」(一・二・一八) という『ニヤーヤ＝スートラ』の誤難の定義は「此二十種は要すれば則ち二あり。一には異、二には同なり……」という『方便心論』の規定（大正三二、二七下。宇井本、五六八ページ）にもとづいている、しかし、前述のように、『方便心論』において「正当な帰謬」であった相応を『ニヤーヤ＝スートラ』は「不当な反論」としての誤難に変質させた。そのさい、『ニヤーヤ＝スートラ』は、用語をも変える必要を感じ、ヴァーツヤーヤナの云うように、『方便心論』の prasaṅga-jāti を yaḥ prasaṅgo jāyate sa jātiḥ と解釈したうえで、jāti（誤難）という省略形をもって命名したのであろう。

六主張論議　『方便心論』の「弁正論品第三」の終りに、立論・反論それぞれ三個からなる論議があることを見出し、これと『ニヤーヤ＝スートラ』の第五章第一節、すなわち誤難の説明の終りにある「六主張論議」(satpakṣin) と

を比較したことは、宇井氏の大きな業績の一つである。[17] ナーガールジュナの『廻諍論』第二頌の自注のなかにこの『ニヤーヤ＝スートラ』の六主張論議と似た「六句論議」(ṣaṭkoṭiko vādaḥ) があることを初めて指摘したのは故山口益氏であった。[18] しかし氏は両者の比較に立ち入ってはいない。わたくしは六句論議と六主張論議とは深い関係にあると思いながら、いままで十分に分析に成功しないでいた。[19] バッタチャリヤは、山口氏の指摘に言及しながら、六句論議は『ニヤーヤ＝スートラ』の六主張論議とは何の関係もない、といっている。[20] この三つの論議の関係はきわめて重要であり、また宇井氏の解釈には多少の偏向があると思われるので、わたくし自身その分析に完全に成功したとは思っていないが、ここに再考する。わかりやすくするために『ニヤーヤ＝スートラ』の解説から始める。

『ニヤーヤ＝スートラ』は五・一において二四種の誤難をあげてこれを反駁しているのだが、第二四の誤難「果相似」(kārya-sama) を五・一・三七―三八で説明し、それに続けて五・一・四三までの間に六主張論議を紹介する。もっとも『スートラ』そのものは六主張を挙げるだけで、これに命名しているわけではない。これを ṣaṭpakṣin と呼んだのは注者ヴァーツヤーヤナである。

『ニヤーヤ＝スートラ』の六主張論議とは、立論者の主張に反論者が批判を加え、それが三度繰り返されて、立論者の第一の論証はとにかくとして、その他の五つはすべて誤難であり、負処におちいる、ということを果相似を例として説くものである。果相似は例証であるから、六主張論議は果相似の場合だけに起こるというのではなく、すべての誤難について起こりうるのである。立論者をA、反論者をBとして六主張をヴァーツヤーヤナの注にもよりながら紹介しよう。

A 1 音声は、意欲の直後に生じるものであるから、無常である。

B 2 音声という結果は、無から生じて有となり、有であって無となる壺のように無常であるとも考えられるが、

また本来常住であるが隠れていたものが、障害を除かれて顕現（abhivyakti）するとも考えられる。その区別（viśeṣa）がつけられていないから、A1は誤りである。

A3　A1の理由は、結果には「生起」（utpāda）と顕現（abhivyakti）との二つあるうちの「生起」をとりあげただけであるから、不定（anaikāntika）である、というならば、B2も、二種の結果のうちの「顕現」だけをとりあげているのだから、B2という否定にも同じ不定の誤りがある。

B4　B2という否定を再否定するA3にもB2と同じ不定の誤りがある。なぜなら、「生起」だけを理由とするのだから。

A5　B4はB2にある自分の否定が誤りであることを認めたうえで、A3という再否定にも同じ誤りがあると反論するのだから、「相手の非難を認容する」認許他難の負処（matānujñā）におちいっている。

B6　AはA3においてA1に含まれる自分の不定の誤りを認容したうえで、B2に同じ誤りがあると指摘するのだから、やはり「相手の非難を認容する」誤りを犯している。

以上の六主張論議の核心は、立論者Aは、反論者Bに不定の誤謬を指摘された直後に、つまりA3において、（『スートラ』五・一・三八におけるように）「意欲の果」が「音声無常」の正当な理由であることを弁証すべきであったのに、それをしないで、ただ相手Bにも同じ誤りがあると指摘することにある。これは「認許他難」の負処におちいることである。Bの方も、Aと同じように、相手の言い分を認めた形で、お前にも同じ誤りがある、という。これも「認許他難」である。また、A3とA5、B4とB6はけっきょくは同じことを繰り返しているだけであるから、両者ともに「繰り返し」（punarukta）の負処におちいっていて、この六議論は無意味なものに終る。

『方便心論』の六主張論議　この六主張論議と同じものが『方便心論』にあらわれることは宇井氏の指摘のとおりである。その議論の要点をまず述べておく。

A1　自我は、作られたものでないから、常住である。瓶などは作られたものであるから無常である（異喩）。

B2　作られたものでないから、自我は常住である、というのでは疑いを生ずるから、この議論には過誤がある。

A3　その過誤は自分ひとりにあるわけではなく、すべての論者にある。「音声は、形色がないから、常住である」「過去身は、宿命知によって知られるから、存在する」というような立論にも、あらゆる立論にその過誤はある。

B4　A1の引く喩例（瓶）は疑いを生ずるだけで、喩の体を成さないから、Aは負処におちいる。また、人が誣いられたとき、みずから弁明することなく、あらゆる人は盗人だ、というならば、この人は盗んだとされるように、A3において、自分だけではない、すべての論者に同じ過誤がある、というのであるから、負処におちいる。

A5　Bが何といおうと、前および後にいうことと同じで、繰り返しになる。

B6　問えばすぐに過誤になるから、答はまさに黙然たるべし。

A5とB6とが必ずしも明瞭でないが、全体として六主張論議と同じものであることは確かである。B2、B4で、A1の理由および喩例が疑いを生ずる、というのは、それが本書の「相応品」に出る「疑相応」（第一五相応）であるということである。たとえば、「自我は常住である」という立論にたいして、「自我は、存在であり、存在には常と無常との両者があるから、この立論は疑いを生ずる」と批判するものである。また、第一六相応は「不疑」といわれるが、この「不疑」は誤訳あるいは誤植であろう。この相応は、「自我は、感官によって認識されないから、常住である」という立論にたいし、無常なものも何らかの障害によって感覚されないから、「疑いを生ずる」と説明されている。この第一六相応は『ニヤーヤ＝スートラ』の第二一「非認識相似」（anupalabdhisama）にも、第二四「果相似」

にも似ている。

『ニヤーヤ＝スートラ』の「疑惑相似」(saṃśayasama)は、「音声は、意欲所成だから、無常である」というにたいし、音声は所知覚性という点で、常住なる一般者(種)とも、無常なる壺とも共通だから、疑わしい、と非難するものである。さきの『方便心論』の「疑相応」と本質的に一致する。

『方便心論』の六主張論議のB2はこれらのいずれによっても解釈できるが、「疑相応」(疑惑相似)による批判と見るのが妥当であろう。A3以下のA、B両者に「認許他難」と「繰り返し」の負処がつきまとうことは『ニヤーヤ＝スートラ』の場合と同じである。ただ大きな違いは、『方便心論』のこの六主張論議では反論者Bが勝利することになっており、その反論は「正法論」と呼ばれている点にある。『ニヤーヤ＝スートラ』では、前に述べたように、A、B両者とも誤難と負処を犯しているとされているのである。

ナーガールジュナの六句論議　さて宇井氏は『方便心論』のこの個所にたいしても酷しい批判をしている。漢訳に不明晰な語句があり、とくにA5、B6の議論が明らかに説かれていないことを指摘している。それはそのとおりであるが、A5、B6が語られてもそれは同じことの繰り返しになる、そしてB6は黙然たるがよいのだ、と書いてあるから、趣旨は十分に察することができる。宇井氏は、B4がA1の喩を難ずるのはよくない、というが、これは揚げ足とりに類することで、喩といってもそのなかに含意される因を批判しているのだから差支えはない。また、B6の個所で第五人・第六人という言い方があるが、それがけしからぬと宇井氏はいう。たしかに六主張論議は立論者と反論者との対話であるけれども、第五・第六の議論を第五人・第六人の言としたところで、別に目を剝くほどのことではない。

宇井氏は「此論は難者が正しいものなるかの如く考へて居るから、汝第一立第二已破、第三之義我又為難といふて難者が勝利を得た如く説いて居る」といい（五六六ページ）、しかもこれらの不備について「罪は自然に訳者の上に帰する外はない」というのだが、どうして自然に訳者が罪を着せられるのか。自分が発見して研究し、世界的な業績を挙げたその当の書物の悪口ばかりいう宇井氏の気が知れない。

宇井氏の基本的な誤りは、氏が『ニヤーヤ＝スートラ』を基準として『方便心論』を解釈しようとしたことにある。これは一種のアナクロニズムでもある。また『ニヤーヤ＝スートラ』は『方便心論』を批判してニヤーヤ学派の理論を形成したのであるから、両書は立場を異にしている。『方便心論』では六主張論議（この名前は本書にはない）を、立論者を反論者が批判する次第と考えていたのに、『ニヤーヤ＝スートラ』はそれを立論者・反論者ともに過る誤難に変えてしまった、と解釈することもできるはずである。

そこに登場するのがナーガールジュナである。かれのいう六句論議（ṣaṭkoṭiko vādaḥ）もまさしく反論者が立論者を批判する次第にほかならない。注意すべきことは、ナーガールジュナがṣaṭkoṭiko vādaḥと呼んでいる点で、vādaという以上、これは対論者を予想しての議論であって、独り言ではありえない。そうとすれば、ナーガールジュナの六句論議も、現形は独り言のような形をとっているが、本来は『方便心論』と同じ立論と反論との対話であったかもしれない。そこでいよいよ『廻諍論』にあらわれるナーガールジュナの六句論議を検討してみることにする。さきにも触れたように、これはナーガールジュナの対論者――おそらくニヤーヤ学派の一方的な批判の形で述べられる。原文和訳を掲げておく。

六句論議――和訳　1　もしすべてのものが空であれば、当然、君（ナーガールジュナ）の言葉も、すべてのものの

なかに含まれているのだから空である。その空であるものによって〔何かを〕否定することはできない。だから、「すべてのものは空である」という否定もありえない。

2　もし「すべてのものは空である」という否定がありうるならば、君の言葉は空でないはずである。空でないから、それによって否定するのは妥当でない。

3　また、すべてのものは空であるが、君の言葉は空でないから、否定がありうるのだというならば、君の言葉はすべてのもののなかに含まれないことになる。そのばあいには、喩例との相違がある。

4　君の言葉がすべてのものの一部分であり、かつ、すべてのものが空であれば、その〔君の言葉も〕空であろう。空であるから、それによって否定することはできない。

5　また、〔言葉が〕空であり、しかもそれによって「すべてのものは空である」という否定がありうるならば、当然、すべてのものは、空でありながらある作用を行ないうるものとなるであろう。しかし、このようなことは承認されない。

6　喩例との相違があっては困ると考えて、「すべてのものは空であり、かつ、作用を行なわない」と君が言うならば、空である君のことばによって、すべてのものの本体を否定することはありえないことになる。さらに、このようにその〔言葉〕が存在することによって、あるものは空であり、あるものは空でないという不一致がつきまとうのである。その不一致にたいして、あるものは空であり、あるものは空でないことを説明しうるような、特別な理由が語られねばならない。しかも君はそれを説明していない。だから、「すべてのものは空である」と君が言っていることは成り立たない。

右の六句論議は『廻諍論』のプールヴァ＝パクシャの中にあるもので、実在論者の側からの一方的な空観否定の形

になっている。『方便心論』『ニヤーヤ＝スートラ』との対照のために、右の六句論議をできるだけ簡潔に、空観者Aと実在論者Bとの対話の形に書き改めると、つぎのようになる。

A1　言葉は空である。空であるすべてのものに含まれるから（理由a）。

B2　言葉は空でない。すべてのものを否定する作用があるから（理由b）。〔それは言葉にある「すべてのものに含まれる」と「否定作用がある」とのab二種の性質の区別をつけていないから、A1は不定の誤りである。〕

A3　B2の、言葉は空でないから否定がありうる、ということも、〔abのうちbの理由だけをとりあげただけであるから〕言葉はすべてのものに含まれるというaの理由と相違する。〔だから同じ不定の誤りがある。〕

B4　すべてのものに含まれるから、言葉は空だという〔理由aを採る〕ならば、言葉の否定作用はなくなる。〔ab二種のうち一方の理由だけを採る誤りはAにもある。〕

A5　〔言葉はすべてのものに含まれるから空だ、と認めたうえで〕言葉は「空でありながら」ある作用を行ないうる、という〔のは認許他難にほかならない。〕（A5はA3の繰り返し。）

B6　Aは、〔言葉が空ならば作用はありえない、というBの非難を認めたうえで〕すべてのものは空であり、かつ作用を行なわない、というのだから、認許他難におちいっている。（B6はB4の繰り返し。）

六主張論議と六句論議　右の書換えは、少なくとも、ナーガールジュナが実在論者に一方的に語らせた六句のなかに、『方便心論』『ニヤーヤ＝スートラ』と同一の論理過程が内在しうることを示している。そして、この議論では、AB両者とも matānujñā や punarukta の負処におちいっているのであるが、ナーガールジュナは、実在論者Bが正しく、勝利を得たという形にしている。（もちろんナーガールジュナの実在論者批判は『廻諍論』の第二〇頌以下であらため

て展開される。）その点ではナーガールジュナの六句論議は『方便心論』の六主張論議と軌を一にしている。おそらくナーガールジュナはAB対論の形の六主張論議では両者ともに負処におちいることを知っていたので、また、この個所は実在論者の主張を紹介するプールヴァ＝パクシャであるので、それを実在論者の一方的な発言の形に書き換え、satpakṣin にあたるものを satkoṭika と呼んだのであろう。

4 「相応」とナーガールジュナ

「二十種相応」『方便心論』の「相応」が、形式的には『ニヤーヤ＝スートラ』の「誤難」(jāti) に一致しながら、他を批判する正論と考えられていたことについてはすでに述べた。ここでは二十種相応のいくつかについて、ナーガールジュナの議論との関係を指摘しておきたい。二十種相応の一いちの解説は宇井氏の研究（『印哲研』二、五六七―五八三ページ）にゆずる。「二十相応各論」では、はじめに「我は常なり。根覚にあらざるが故に。虚空は覚にあらず、是の故に常たり、一切の根の為に覚せられざるものは尽く皆是れ常なり。而して我は覚に非ず。常にあらざるを得んや」（大正三二、二八上。宇井本五七四ページ）という同類例による五支作法の推論式をあげている。この他者の立論を二〇の相応によって批判してゆくわけである。そのうちナーガールジュナの論法といちじるしく一致するもののみをまずとりあげる。番号はテキストにおける二十相応のそれである。

(3)同異相応　自我の喩として虚空をあげるが、虚空が自我と同一ならば喩例とはならないし、異なるならばもとより喩例とならない、と非難するものである。これはナーガールジュナの『ヴァイダルヤ論』二七、二八にある「まさに同類であるからこそ、火は火のたとえとはならない」「水は火のたとえではない。異類性という理由によってであ

る」と完全に一致することは明らかである。

(6)**因同相応**　立論者は、感官によって知覚されないことを理由にして自我の常住性を知るといい、これも非知覚性をもつ虚空を喩例としている。これに対し反論者は「空と我とは異なる、云何が倶に非覚を以て因となさんや」（大正同、宇井本五七五ページ）と難ずる。宇井氏は「通常の書には之に相当するものは全くない」といい、また『ニヤーヤ＝スートラ』の所立相似（sādhyasama）と同一のものかもしれないという（五七九ページ）。しかしそれは誤解であろう。原文はやや舌足らずであるが、『ヴァイダルヤ論』六〇のナーガールジュナの議論と一致することはまちがいない。ナーガールジュナの対論者は逸脱的理由（savyabhicāra『ニヤーヤ＝スートラ』一・二・五）の例として、虚空と行為とにともにある無形性を理由として、虚空は、行為のごとく、無常である、という誤った推理をあげる。ナーガールジュナは逸脱的理由は存在しえないといい、「虚空にある無形性というものとまったく同じものが、行為とか知識とかのなかにあるわけはないのである……行為や知識など〔は無常であって、そ〕の無形性は生じてくるものであるが、虚空は〔恒常であって、その無形性は〕そのよう〔に生じてくるもの〕ではない」と論じている。

虚空・我と「五大成」　(7)**果同相応**　これはテキストにやや問題があるが、「五大より成るものは皆悉く無常なり、虚空と我とも亦五大より成る、云何が常といはむ」（大正同、宇井本五七五ページ）とある。宇井氏（五七九―八〇ページ）のいうとおり「虚空と我とが五大所成なることは印度思想として何れの説に於てもあり得る考でない。五大は全体何をいふか。空を除いて五大が成立ち得るか。訳の誤でなくして原文に此の如くあつたとは到底考ふることが出来ぬ」ことである。宇井氏は果同相応は『ニヤーヤ＝スートラ』の果相似（kāryasama）と同じであろう、というが、そうではあるまい。

宇井氏は訳の誤りというけれども、『付法蔵因縁伝』の訳者である吉迦夜、北魏の沙門統であった曇曜が五大が何であるか知らなかったわけはない。とすれば、「五大より成る」に何らかの意味を見つけるか、あるいは、「大」は別の字の誤写・誤刻と考えたほうがよい。

『ヴァイダルヤ論』四六に、「人我は恒常である、身体なきものなるがゆえに、虚空のごとし」と論証しようとする対論者にたいしてナーガールジュナはいう。「自我は恒常ではない。無常なものであるから。なんとなれば、〔他のものによって成立させられるかぎり〕それ自体として〔独立して〕あるのでないから、恒常な本性をもたないのである」という。このナーガールジュナの文章も二つの意味にとれる。一つは、仏教の立場からすれば、自我とか虚空という観念も縁起によってあるもので、他のものによって成立している、という意味である。他は、ナルタン・北京両版で「自我は恒常ではない」(bdag ni rtag pa ma yin te)とある個所は、デルゲ版では「理由によって証明されるかぎり恒常ではない」(……gtan tshigs kyis 'grub par rtag pa ma yin te)となっている。デルゲ版によれば、自我は理由などの支分によって証明されるものであるから恒常ではない、という意味になる。もっとも、いずれにしても、因縁所成であることは二つの解釈に共通している。

さきの「五大成」も、自我も虚空もそれ自体として独立にあるのでなくて、たとえば地・水・火・風・識という因縁より成ると考えられるかもしれない。(この場合、自我と虚空に共通する五大は、地・水・火・風・空ではなくて、地・水・火・風・識でなくてはならないが。)あるいは、「大」は「支」または「分」の誤写であって、自我も虚空も五支論証式によって証明されて、成立するものであるから自立的でなく、恒常でもない、と解すればよいのである。いずれにしても、この果同がナーガールジュナの議論に通ずるものであることはたしかである。

三時の不成　**(10)時同相応**　立論者は自我の常住を証するために、知覚されないことを理由とする。『方便心論』の反論者は、理由は所証にたいして過去にあればそれはすでに滅しているし、未来にあればそれはまだ存在しないし、同時であれば、牛の二つの角のように相互に作用しえない、と反駁する。これを時同相応という。

二つのものの間の作用が過去・現在・未来の三時においてありえないという批判はナーガールジュナの好んで用いるものであり、また『ニヤーヤ＝スートラ』もそれを知っていて、非因相似（ahetusama）と名づけている。この時同相応あるいは非因相似といわれる非難の仕方は、ナーガールジュナと『ニヤーヤ＝スートラ』との関係を考える場合にかなり重要なものであるので、ここにやや詳しく論じておく。

『方便心論』の時同相応がナーガールジュナおよび『ニヤーヤ＝スートラ』に年代的にやや先立つことをまず仮定しておく。『ヴァイダルヤ論』では第一一節に、ナーガールジュナが、おそらくナーイヤーイカの説く認識方法が認識対象より先にあっても、後にあっても、同時にあっても、前者は後者を成立させないという。その非難の仕方は『方便心論』の時同相応と軌を一にしている。この非難にたいして、ナーイヤーイカは、ナーガールジュナの否定も否定される対象より先にあっても、後にあっても、同時であっても作用を行ないえないから、ナーガールジュナの否定はありえないと反駁する（一二節）。それに対して第一三、一四節で、ナーガールジュナは、第一一説の批判に答えることなしに、相手にも同じ過誤がある、というとき、ナーイヤーイカはすでに認許他難（matānujñā）という負処におちいっているのだから、すでに論争は終結していると宣言する。『ヴァイダルヤ論』では第三五節にも全体性（avayavin）とその構成要素（avayava）とも三時に成立しない、とナーガールジュナは言う。

『廻諍論』ではプールヴァ＝パクシャのうちの第二〇頌において、ナーイヤーイカが、ナーガールジュナの「すべてのものは本体をもたない」という否定が三時において成り立たないことを『方便心論』と同じ仕方で非難する（同時

の場合の喩は兎の二つの角であるが、おそらく牛の二角とテキストを訂すべきである)。この非難にたいするナーガールジュナの答は第六九頌にある。そこでは「否定はありえない。否定されるものより先にも後にも同時にも、三時にありえないから」という相手の理由は所証相似(sādhyasama)であるからだ、という。否定が三時にありえない、という理由は一切空を説く空論者においては成り立つが、相手の実在論者には成り立たないから、それ自体が証明されねばならないものである、というのである。

『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・一八は、能証(理由)が所証より先にあっても、後にあっても、同時にあっても、能証とはならないという非難を非因相似と呼び、五・一・一九では、誤難者の否定も三時にありえないから、否定されるべきもの、つまり立論の理由は否定されないで、成立する、という。

以上の四書を比較するとつぎのことがわかる。『方便心論』とナーガールジュナが種々の主題について、理由は三時にありえないから証明の作用をもたない、と時同相応を用いるのに対して、ナーイヤーイカは、その非難の仕方は不当なもの、つまり誤難である、と断罪したうえで、そのような誤難による否定も三時に成り立たないから、もともとの立論は害されない、という。そしてこのナーイヤーイカの、誤難による否定も三時に成り立たない、という反論を『方便心論』は知らなかったが、ナーガールジュナはすでに知っていて、それにたいして、認許他難の負処であるとか、所証相似の誤難であると反撃しているのである。したがって、年代的には、『方便心論』、『ニヤーヤ＝スートラ』五・一、ナーガールジュナという順序となる。

いまひとつ重要なことは、『方便心論』には所証相似に相当する相応は説かれていない。他方、ナーガールジュナは所証相似を『ニヤーヤ＝スートラ』の説く誤難として知っていた。所証相似は『廻諍論』第二八頌にも出ている。そこでも、「〈声を出すな〉という声は他の声を禁止しうる、実在するから」という実在論者の論証にたいして、この

理由は所証相似である――なぜなら、声の実在性はまだ証明されていない――から、実在論者の論証は誤りである、という。これもナーガールジュナが『ニヤーヤ＝スートラ』の誤難としての sādhyasama を知っていたことを示している。この所証相似の使い方は『ニヤーヤ＝スートラ』五・一を理解していないかぎり、不可能なことであるからである。

証明作用の到達と不到達　(11)不到相応・(12)到相応　「感官によって知覚されないこと」という能証は「常住」という所証に到達するのかしないのか。もし到達しなければ、火はものに到らなければ燃やさず、刀はものに到らなければ斬らないように、能証も証明することができない、と論ずるのが不到相応である。逆に到達すれば二つの区別がなくなるから、能証は所証を成立させない、と論ずるのが到相応である。

『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・七に同じ形の到・不到相似 (prāpty-aprāpti-sama) を述べ、到の難にたいしては、壺のできるときには、原因は壺に到ってこれを成す、と答え、不到にたいしては、呪文は対象に到達しないでもこれに害を加えることができる、という反喩を提出して答えることができる、という（五・一・八）。

『ヴァイダルヤ論』では、ものは秤によって量られるように、認識対象は認識方法によって知られる、というナーイヤーイカに対して、ナーガールジュナは、認識方法にはそれを知る認識方法がさらになくてはならず、かくては無限遡及におちいると反論する。ナーイヤーイカは、灯火が自をも他をも照らすように、認識方法は自他をともに知るから無限遡及にはならない、と答えるのに対して、ナーガールジュナは第六節に、灯火は闇に触れ合うにせよ、触れ合わぬにせよ、闇を照らさない、灯火がある所には闇はないから触れ合いはないし、また、ものに触れ合わない剣はそれを切らないように、灯火も触れ合わない闇を照らさない、と難ずる。この段階が到・不到相応になっている。

これに対してナーイヤーイカは第七節前半に、「星の害〔がデーヴァダッタに触れないでもかれを害するの〕と同じようにこれも〔理解される〕」という。これは『ニヤーヤ・スートラ』五・一・八の呪文と同種の反喩による不到相似への答である。ナーガールジュナはナーイヤーイカのこの答を知っていて、星そのものはデーヴァダッタに達しないにしても、星の害はデーヴァダッタの身体に触れて害をなすのだから、灯火や認識方法は到達しないでものを照らすわけはない、ということへの反喩にはならない、と批判する。ナーガールジュナの批判はさらに続くが、それは後節にゆずる。

『ヴァイダルヤ論』におけるここまで（四―七）の論議で明らかなことは、ナーガールジュナは『方便心論』の到・不到相応をみずから用いているとともに、ナーイヤーイカのそれにたいする反論を知ってそれを論駁していることである。ナーガールジュナが『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・七―八を知っていたことは、さきの時同―非因の場合と同じである。

喩例との相違・不相違　**(14)不相違相応**　自我は常住である、という立論にたいし、自我は、有（存在）である点で他の無常なるものと等しいから、無常である、と論ずるのが相違相応である。「相違」というのは、自我は立論者のいうように常住ではなく、無常である、という点から名づけたのであろう。あるいは、つぎの不相違相応との対比による命名である可能性もあるが、名づけ方は観点によって異なってくるものであるから、さして問題としなくてもよい。不相違相応は、自我が常住という点で虚空に等しいならば、虚空に苦楽の知がないように、自我にも知がないことになろう、というプラサンガである。

『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・二三では、音声は意欲の結果であるから無常である、というように、一部の属性

によって無常が証されるならば、存在性はすべてのものにあるから、すべては無区別となる、という非難を無相違相似（aviśesasama）と名づけている。

ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』第二九節で、所立と部分的に同類であるから喩例が成り立つわけではないと論じ、もしそうならば山と髪の毛とのあいだにも、存在性・単一性・有形性などの部分的同類性はある、という。これも、さきの不相違相応・無相違相似と同じ発想である。

誤難と対応する相応　以上、『方便心論』の二十相応のうち、ナーガールジュナの議論と対応するものを解説してきた。つぎにナーガールジュナの議論との対応はいまただちに見出せないが、『ニヤーヤ＝スートラ』の誤難と対応する相応について簡単に説明しておく。

(1)**増多相応**　感官によって知覚されないことの同類性にもとづいて自我は虚空のように常住である、と立論されているとき、虚空は無知であるから、それと同類の自我も無知でなくてはならない。しかし実際には自我は有知であるから、無常でなくてはならない、と反論するのが増多相応である。『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・四にある増付相似（utkarṣasama）は、「自我は、土塊と同じように、動作の原因となる属性をもっているから、活動的である」という立論にたいし、土塊には可触性があるように、自我も可触的となってしまう、というように、喩例にある一性質を所立にも付加して難ずるものであって、さきの増多相応と一致する。

(2)**損減相応**　増多と逆に喩例に存在しない性質を挙げて、それが所立にあるのを非難する誤難を損減相似（apakarṣasama）と『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・四は名づける。土塊は活動的であるとともに遍在性をもたないから、自我が活動的であって遍在するのは妥当でない、というごとくである。『方便心論』の損減相応は、増多と同じ例を逆

に使っていて、虚空は〔常住であるとともに〕知をもたないのに、自我は〔常住であるとともに〕知をもつのであれば、どうして虚空は自我の喩となろうか、と批判する。

(8)**偏同相応**　自我と虚空は非知覚性という点で同類であり、ともに常住とされたのにたいし、虚空はあらゆるものに遍在するが、そのあらゆるものは常住ではない、だから同じようにあらゆるものに遍在する自我も常住ではないであろう、と難ずるものである。ただし、「一切処物豈非覚也」（大正三一、二八上）の「非覚」を「常」と読みかえる必要がある。『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・二の同類相似（sādharmyasama）は、虚空のように遍在するものは非活動的であるから、同じく遍在する自我も非活動的でなくてはならない、と非難するものである。同類相似のほうが論理的に整えられているが、発想は偏同相応と同じである。

(9)**不偏同相応**　同じ立論にたいして、微塵をあげ、微塵は非知覚的であるが遍在でもなく、常住でもないから、非知覚的である自我も無常であろう、と反論するものである。微塵とは原子の最小の集合体で、非知覚的でかつ無常なるものとしているのである。しかし、遍在という不要な概念が出てくるところに混乱が見られる。『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・三の異類相似（vaidharmyasama）は、自我は、活動の原因となる属性をもつから、活動的である、という立論に対し、自我と同じく遍在する虚空は非活動的であるから、自我も活動的でないとするものであって、基本的には不偏同相応と一致する。

(5)**疑相応**　自我は有（存在）と同じであるから、常であるか無常であるかという疑いを生ずる、と難ずるのが疑相応である。『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・一四は、音声は意欲の結果であるから無常である、というとしても、音声は被知覚性（aindriyakatva）という一般者（種概念）をもつ点で常住であるともいえるから、常なのか無常なのかという疑いが消えない、という非難を疑惑相似（saṃśayasama）と名づけている。疑相応は(4)不相違相応と似ているもの

であるが、『ニヤーヤ＝スートラ』でも無相違相似と疑惑相似は似ていて、前者が所証の誤りを断定するのに対し、後者はいずれか疑わしいというものである。『方便心論』においても同じである。

⑯不疑相応　立論者が、自我は感官によって知覚されないから、常住である、というのにたいして、それを疑わしいと難じ、感官によって知覚されないことは、無常なるもの、たとえば地下の水、にもある、と論ずるものを不疑相応という。これについてはすでに「六主張論議」の項下に述べたように、『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・三七に出る果相似（kāryasama）とほぼ対応する。

⑰喩破相応　これも不疑相応と似ていて、樹根や地下水も感官に知覚されないが無常であるから、自我を感官によって知覚されないことを理由にして常住ということはできない、というものである。さきの不疑相応は常か無常か疑わしいというのであるが、ここでは自我は常住でないと断定している点で別個に立てられたに違いない。樹根・地下水は無常でありながら知覚されない、とする発想は『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・二九にある第二一相似である非認識相似（anupalabdhisama）の一部に似ているが、非認識相似のほうがはるかに複雑であって、同一とはいえそうもない。

誤難・相応対照表　ここに『ニヤーヤ＝スートラ』の誤難、『方便心論』の相応、ナーガールジュナの『ヴァイダルヤ論』（VPと略称）『廻諍論』（VVと略称）の中の議論との対応関係を表Ⅱにまとめておく。ただし、次節で述べるものの一、二もこの表に含めておく。

表Ⅱ　相応・誤難対照

ニヤーヤ＝スートラ	方便心論	ナーガールジュナ
1 sādharmya-sama	8 徧同相応	
2 vaidharmya-°	9 不徧同〃	
3 utkarṣa-°	1 増多　〃	
4 apakarṣa-°	2 損減　〃	
5 varṇya-°		
6 avarṇya-°		
7 vikalpa-°		
8 sādhya-°		*VP* 37; *VV* 28, 69
9 prāpti-°	12 到　〃	*VP* 6
10 aprāpti-°	11 不到　〃	*VP* 6
11 prasaṅga-°		*VP* 41
12 pratidṛṣṭānta-°		
13 anutpatti-°		
14 saṃśaya-°	15 疑　〃	
15 prakaraṇa-°		
16 ahetu-°	10 時同　〃	*VP* 11, 35; *VV* 20, 69
17 arthāpatti-°		
18 aviśeṣa-°	14 不相違〃	*VP* 29
19 upapatti-°		
20 upalabdhi-°		
21 anupalabdhi-°	17 喩破　〃？	
22 nitya-°		
23 anitya-°		
24 kārya-°	16 不疑　〃	
	3 同異　〃	*VP* 27, 28
	4 問多答少〃	
	5 問少答多〃	
	6 因同　〃	*VP* 60
	7 果同　〃	*VP* 46
	13 相違　〃	
	18 聞同　〃	
	19 聞異　〃	
	20 不生　〃	

5 『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガールジュナ

研究史　宇井氏はすでに六〇年あまり前に「正理学派の成立並びに正理経編纂年代」[21]という論文のなかで、ナーガールジュナの議論（『廻諍論』第三一―三四頌）を『ニヤーヤ＝スートラ』（二・一・一七―二〇）が知っていた、と論じている。もっともこのとき宇井氏は『廻諍論』の漢訳によって研究をしたのである。

『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガールジュナとの関係の研究はやがて山口益氏の「正理学派に対する竜樹の論書」[22]（一九二七）によってさらに進められた。山口氏は『ヴァイダルヤ論』においてナーガールジュナはニヤーヤ学派の十六範疇を、いいかえれば『ニヤーヤ＝スートラ』第一章を、よく知っていただけでなく、第五章にあらわれる誤難・負処に精通していたこと、さらに『スートラ』第二、三、四章にあらわれるものと並行した議論を行なっていることを指摘した。宇井氏はこの山口氏の研究にただちに反応してその成果をとり入れ、一九二八年にかれの書いた論文「論証方法の発達と正理派の論理説」[23]において、「正理学派と竜樹との間に論争があり、それが後に両方で広破経論（『ヴァイダルヤ論』）ともなり正理経ともなった」と論じた。ニヤーヤ学派とその学説の一部の成立と『ニヤーヤ＝スートラ』の現存形態の成立とのあいだには年代的なずれがあるから、正確なことはいえないが、宇井氏はこのとき、『ニヤーヤ＝スートラ』編集年代をナーガールジュナの年代の中頃（二〇〇年）以後、ヴァーツヤーヤナの年代（三五〇ころ）以前、つまり二〇〇―三五〇年のあいだと考え、そのなかでも三〇〇―三五〇年のあいだの可能性が高い、と言っている。

山口氏はそのフランス留学中（一九二七―二九年）にすでに『廻諍論』の漢訳とチベット訳を対照研究し、この論の

仏訳を発表していた。[24] 同じころツッチも『廻諍論』の英訳とそのチベット訳テキストを公刊した[25]（一九二九）。ツッチはそのとき、『ニヤーヤ＝スートラ』を第一、五両章と第二、三、四章の二部分に分ち、第二、三、四章あるいはそのなかの多くのスートラはナーガールジュナおよびアーリヤデーヴァの時代に遡るが、第一、五章はそれより後代の成立である、と論じた。しかし、山口氏の『ヴァイダルヤ論研究』、宇井氏の『印度哲学研究』第五（ツッチは同第二は見ている）をまだ見ていなかったツッチのこの見解は一九三〇年代にはもう通用しなかった。

ラーフラ＝サーンクリティヤーヤナがチベットで発見した『廻諍論』のサンスクリット写本を校訂し出版したのは[26]一九三七年である。しかしこのラーフラの校訂本には補訂すべき点が多かったので、山口氏は梵・蔵本の対照研究を始め、大戦末期にプリント版の論文を発表し[27]、戦後、梵・蔵・漢対照本の作成を志し、漢訳テキスト・梵蔵本よりの和訳・註解・漢訳との対考よりなる研究を『密教文化』に発表し始めた。しかし不幸にも出版社の火災によって原稿が焼失したため、この研究は第二四頌までで中断された[28]。

同じラーフラ本の欠陥に気づいたジョーンストンとクンストも『廻諍論』の再校訂を志し、漢訳・蔵訳・ツッチ英訳・山口仏訳を参照してサンスクリット＝テキストを再構成した。この校訂本は戦争のため公判が遅れたが、一九五一年に発表された[29]。その後、ムーケルジーは一九五七年に『廻諍論』の哲学的解釈を発表したさいに、サンスクリット＝テキストをも添えた。このテキストはいくつかの個所でジョーンストン・クンスト本に有効な訂正を施している[30]。さらに比較的最近バッタチャリヤがサンスクリット＝テキストと英訳を刊行したが、従来の研究以上の成果は何も示していない[31]。宇井・山口両氏以後の本邦における『廻諍論』研究の主要なものは注記しておく[32]。

プラサンガサマ　本章第一節3―4項で『方便心論』を中心にその『ニヤーヤ＝スートラ』およびナーガールジュ

ナへの関係を見てきたが、『方便心論』との関係が見出されないために保留しておいたナーガールジュナの議論で『ニヤーヤ＝スートラ』と関係するものをここで追加しておく。

『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・九は、喩例にたいする理由を説いていない、といって立論者を非難することを「帰謬相似」(prasaṅgasama)と名づけている。喩例とここにいわれるのは、実質的には、喩例に含まれる能証(因)であることは、そこの『ヴァーツヤーヤナ注』が「能証にたいしても能証を説かねばならないといって、帰謬によって反論することがプラサンガサマである」と説明していることから分る。喩例というものは『チャラカ＝サンヒター』『方便心論』『ニヤーヤ＝スートラ』一・一・二五、さらに『ヴァイダルヤ論』二七におけるニヤーヤ学派の発言にいたるまで、すべて、「世間人と研究者とがともに意見を等しくするもの」であると規定している。つまりすべての人びとに認められ、それ以上の証明を要しないものである。山に火のあることを論証しようとして、「煙あれば火あり、かまどのごとし」と云ったときに、なぜかまどに煙があれば火があるのか、と追及するようなのがプラサンガサマである。

『ヴァイダルヤ論』四一においてナーガールジュナは「理由によって証明される、と言うけれども、それは正しくない。理由にもさらに別の理由がなくてはならないことになるし……かくては無限遡及になる」という。ヴァーツヤーヤナの説明の仕方がこのナーガールジュナの言い方に等しいことからみて、『ニヤーヤ＝スートラ』もヴァーツヤーヤナもナーガールジュナを意識してこの帰謬相似を設定し、説明したことはまず間違いがない。

『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・一〇はこの帰謬相似による反論にたいして、灯火の喩をもって対抗する。何かを見るために灯火を取る人は、その灯火を見るためにもう一つの灯火をもってくるわけではない。それと同じように、喩例あるいは能証を証するためにさらに別の理由は必要でない、というのである。

第四項の不到・到相応の個所で述べたように、『ヴァイダルヤ論』四で、ニヤーヤ学派が認識方法を秤にたとえるのに対し、ナーガールジュナは、認識方法にも他の認識方法が必要であるから無限遡及におちいる、と反論する。それに対して同論五でニヤーヤ学派は、認識方法にはさらに別の認識方法は必要でないといい、自と他とをともに照らす灯火を喩としている。『廻諍論』三三においてもニヤーヤ学派は同じナーガールジュナの批判にたいして同じ、自と他とをともに照らす灯火の喩をもって答えている。ナーガールジュナはこの『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・一〇における灯火の喩――それが『ヴァイダルヤ論』『廻諍論』に引用されるのであるが――を知っていて、「火はみずからを照らしはしない」という議論を長々と行ない（『廻諍論』三四―三九、『ヴァイダルヤ論』六―一〇）、灯火は闇に到達してもしなくても闇を照らさない、と到・不到相応（相似）をもって反駁する。つまりこの議論は、ナーガールジュナの帰謬相似による批判→ニヤーヤ学派の灯火の喩による答論→ナーガールジュナの到・不到相似による反駁、という順序で展開している。つまり、『ヴァイダルヤ論』『廻諍論』そして『中論』を含めて、ナーガールジュナと『ニヤーヤ＝スートラ』第五章との論争は、ナーガールジュナの灯火の自照性の否定の議論が最終的なものとなっている。

『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・一六―二〇　ところが、宇井氏が『廻諍論』と（『印度哲学研究』一、二〇五―二〇八頁）、山口氏が『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』と『ニヤーヤ＝スートラ』とを比較研究したとき（『中観仏教論攷』一一九―二〇頁）には、両氏とも後者の五・一・九―一〇には気づかず、かえって二・一・一六（あるいは一七）―二〇を問題にした。そして二・一・二〇がスートラであるかどうかをめぐって問題は紛糾し、未解決のまま今日に至っている。

しかし、わたくしの見るところでは、『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・一六―二〇における論争は、同書五・一・九―一〇における論争より発展した段階――おそらくナーガールジュナ没後の展開を含んでいる。二・一・一六は認

識方法を秤にたとえていて、一見『ヴァイダルヤ論』四におけるニヤーヤ学派のたとえと同じに見える――山口氏はそのように解している――が、そうではない。二・一・一六は認識方法を秤にたとえるだけでなく、秤が他のもの、たとえば一定の重量の金塊によってテストされるときには、量られるものになるように、認識方法も場合によって認識対象となる、といっているのである。これに対し、五・一・一七において対論者（ナーガールジュナ）が「認識方法が〔他の〕認識方法によって証されるならば、〔さらに多くの他の〕認識方法があることになってしまう」と、無限遡及の誤りを指摘し、一八では、逆に認識方法には他の認識方法が必要でないならば、認識対象も認識方法なくしてありうるはずだ、と続ける。これは『廻諍論』三二および四三の議論に等しい。

このナーガールジュナの議論にたいし、『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・一九は灯火の喩を提出する。スートラ自体は認識方法は灯火のごとしというだけで、灯火のように、自と他とを照らすのか、あるいは、認識方法は方法であるとともに対象ともなるのは、灯火は他を照らす方法であるとともに、人の目によって見られる対象でもある、ということか、明言はしていない。しかし、五・一・一六と関係づければ、おそらく後者の意味であろう。『ヴァーツヤーヤナ注』はあきらかに後者の意味にとっている。

ここでは問題がすり替えられている。ナーガールジュナの諸著および『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・九―一〇では、灯火は、認識（方法）の自証性、後代の術語でいえば自律的確実性（svataḥprāmāṇya）のたとえであったのに、二・一・一六および一九では、同じ灯火は、認識（方法）が作具でありながら他のものの対象となり、他のものによって証されるという、他律的確実性（parataḥprāmāṇya）のたとえとなっているのである。後代のニヤーヤ学派は、ミーマーンサー派が自律的確実性を唱えたのに対し、他律的確実性論のチャンピオンとなった。その萌芽が『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・一六―一九の議論に出ているわけである。したがって、同じ灯火の喩を主題としながら、ナ

ーガールジュナおよび『ニヤーヤ＝スートラ』五・一の論争と、後者の二・一における論争とでは、議論の本質が違っている。他律的確実性ということになれば、ナーガールジュナも他律論者であるわけであって、その点でニヤーヤ学派と論争するいわれはない。

『ニヤーヤ＝スートラ』の成立　はたせるかな、『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・二〇は、一九の灯火の喩を認識方法の自照性――自証性（自己認識）の意にとるプールヴァ＝パクシャを想定したうえで、「ある場合には〔他の認識方法を〕必要とせず、ある場合には必要とするから、不定である」という。認識の自己認識性は不定である、というのである。ところが、山口氏が指摘したように（前掲書一二〇ページ）、この二・一・二〇のスートラは、ヴァーチャスパティミシュラの『ニヤーヤ＝スーチー＝ニバンダ』（*Nyāyasūcīnibandha*）にスートラとして記され、それにもとづく『ニヤーヤ＝スートラ』現行本には「スートラ」となっているが、アーナンダーシュラマ本その他では、それはスートラではなく（わたくしの愛用するスダルシャナの『プラサンナパダー』注釈本でもこれはスートラではない）、ヴァーツヤーヤナの注の一部となっている。けれども、いずれにしても、この二・一・二〇は二・一・一六と同じ趣旨のもとに、認識の自証性を不定として否定するものであるから、スートラであってもなくても、論争の大勢に影響はない。

以上の記述からつぎの点を指摘できる。この論争に関するかぎり、ナーガールジュナの諸著書および『ニヤーヤ＝スートラ』五・一は、二・一と議論の本質を異にし、二・一は前者よりも後に、おそらくナーガールジュナの没後に付加されたものである。『ニヤーヤ＝スートラ』の第二、三、四章にはほかにもナーガールジュナに言及する議論があり（山口氏は前掲書でいくつかを取り扱っている）、組織的に比較しなければ断定的な結論を下せないし、いま本稿でそれを行なうこともできないが、わたくしの予想としては、『ニヤーヤ＝スートラ』の第一、第五両章はナーガール

ジュナ以前（かれの在世中を含む）に成立し、第二、三、四章はナーガールジュナ以後に成立した、といえると思う。このことは「ニヤーヤ学派」という学派名および『ニヤーヤ＝スートラ』の編集・成文化と同義ではない。ナーガールジュナの生前にはニヤーヤ学派も独立していないで、上述してきた諸理論はその前身たる正統論理家（ヘートゥカ）一般のものであったかもしれない。また、現存『ニヤーヤ＝スートラ』五章全体の成文化はおそらくナーガールジュナ没後のことであろう。年代に関するかぎり、『ニヤーヤ＝スートラ』編集成立を三〇〇―三五〇年あるいは二五〇―三五〇年とする宇井説は妥当なものである。

『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・四五―四六　第四項で『方便心論』の不相違相応と『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・二三の無相違相似とが一致すること、およびナーガールジュナの喩例批判の一部がそれと関係のあることを指摘しておいた。しかし『ヴァイダルヤ論』におけるナーガールジュナの喩例批判は実は前記の不相違相応に尽きないものがある。不相違相応および無相違相似では、喩例は、主張命題の主辞と部分的に同類であっても、喩例とはならない、という点のみが問題となっていたのであるが、ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』二七―二九において、全同であっても、全違であっても、部分的に同類であっても、喩例は主張の主辞の喩例とならない、と三種の場合をあげているからである。全同とは、火は火のたとえとならないこと、全違とは、水は火のたとえとならないこと、部分的同類とは、山と髪の毛との間にも存在性・単一性・有形性などの一致はあるから、すべてのものに区別がなくなる、というものである。不相違相応および無相違相似はこの第三の場合にのみかかわっていたのである。さらに同論三〇は、喩例は大部分の同類性によってありうる、という対論者の反論をあげ、それも部分的同類性と同じだ、といってこれを否定している。

ところが『ニヤーヤ＝スートラ』は二・一・四五に「全体的・大部分・一部分の同類性にもとづいても比定（譬喩量）はありえない」という対論者の言をあげ、四六で、比定は世間でよく知られている同類性にもとづくのだから、上述の過誤はない、と反論している。この二・一・四五はどう見ても『ヴァイダルヤ論』二七―三〇のナーガールジュナの議論を前提にしている。二・一・四五は比定について論じていて、喩例についてではないけれども、主題は違っても論理は同一である。しかも、『ヴァイダルヤ論』のナーガールジュナの議論は『方便心論』と『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・二三よりもより発展している。後者が部分的同類のみを論じているのに、ナーガールジュナは全同・全違・部分的・大部分の四種に展開しているからである。そして『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・四五はその四種を、全体・大部分・一部分の三種にまとめてこれを批判している。こうしてみると、この論争も、『方便心論』→『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・二三―二四→ナーガールジュナ→『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・四五―四六、という順序で発展していることが分る。

『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・八―一五　第四項の⑩時同相応の項下に、『方便心論』→『ニヤーヤ＝スートラ』五・一・一八―一九→ナーガールジュナ『ヴァイダルヤ論』一一―一四および『廻諍論』六九、という順序で論争が展開したことを示しておいた。同一の論争は『ニヤーヤ＝スートラ』二・一・八―一五でも繰り返されている。これを最後に検討しておく。

スートラ二・一・八「知覚などは三時にありえないから、確実な認識ではない」は『ヴァイダルヤ論』一一のナーガールジュナの批判と同一。スートラ二・一・九、一〇、一一は認識方法がその対象より前・後・同時の三時にあるときの不都合を説明しているだけで、『ヴァイダルヤ論』一一の自注の部分と同一である。ただし、二・一・一一の

同時の場合は、ナーガールジュナの牛の二角の喩よりも論理的に発展していて、認識の方法と対象が同時にあれば、多くの認識が同時に起こってしまい、それはニャーヤ学派の認識は一時に一つしか起こらないという定説（一・一・一六）に背くことになってしまう、という形になっている。

スートラ二・一・一二「〔ナーガールジュナの〕否定も、三時にありえないから、妥当でない」は『ヴァイダルヤ論』一二、『廻諍論』二〇におけるニャーヤ学派の反論と同一である。ナーガールジュナは『ヴァイダルヤ論』一三および『廻諍論』六九で、ニャーヤ学派のこの反論は「認許他難」あるいは「所証相似」であると批判しているが、『ニヤーヤ＝スートラ』第二章はこれには触れず、あるいは、これを無視して、二・一・一三で「〔ナーガールジュナは〕すべての認識方法を否定してしまうから、否定そのものも妥当でない」という。これは、「三時に成立しないものは認識方法でない」ということを例証したり、理由づけを行なうためにはナーガールジュナは知覚あるいは他の推理を用いなければならず、そのさい、認識方法を是認しなければならない、というのである。これに似た議論は『廻諍論』五で、ニャーヤ学派が、すべてのものの本体を否定するためにはそのものを認識する知覚や推理がまずなくてはならない、と云い、同論一、二で、すべてのものに本体がなければ、ナーガールジュナの言葉も本体をもたないから否定はなりたたない、しかし言葉に本体があれば、すべては空であるという主張は破れる、といっているところにある。

スートラ二・一・一四は「あるいはその認識方法を認めれば、すべての認識方法が否定されたことにならない」という。これは、直前に述べた、言葉の本体を認めれば、すべてのものの本体は否定されたことにならない、というのと同じ論理である。ここまでは、『ニヤーヤ＝スートラ』とナーガールジュナはたがいに相手の言い分を知っているようである。しかし、スートラ一五「音によって楽器の存在が証されるように、認識方法の存在は〔その結果によっ

て」知られるから、否定は三時にありえない」という。後にある結果である音が認識方法となって、先にある原因たる認識対象を証明することがあるから、ナーガールジュナの否定は成り立たない、というのである。このニヤーヤ学派の反論をナーガールジュナは知らなかった。とくにこの反論が楽器とその音という具体的なたとえをもって行なわれているので、もしナーガールジュナがこれを知っていたならば、それを引用したにちがいないと思われる。要するにこの二・一・八―一五の論争でも、最終的な批判を行なうのはニヤーヤ学派である。

まとめ　以上、『ニヤーヤ＝スートラ』第二章第一節における三つの論争を解説して、そのいずれにおいても、『ニヤーヤ＝スートラ』第五章第一節の誤難を逆用してニヤーヤ学派を批判するナーガールジュナに対して、ニヤーヤ学派は第二章では、最終的にナーガールジュナを攻撃して論争を終えている。このことはさきにも言ったように、ナーガールジュナは『ニヤーヤ＝スートラ』第五章を、第一章とともに、知っていたが、第二、三、四章を知らなかった、つまり、第二、三、四章はナーガールジュナより後に作られた、ということを示している。わたくしは、なお第三、四章とナーガールジュナとの比較を組織的に行なっていないから、断定的なことはいえない。しかし、第二、三、四章が一括しうる性質のものであり、また、この個所への山口氏の断片的な言及から考えても、上述のわたくしの見解は、作業仮説としてはなり立つと思う。本稿は仏教論理学を記述するものであって、これ以上『ニヤーヤ＝スートラ』にこだわっておれないので、今回は上記の一応の仮説を得たところでとどめておく。

三　中期の知識論

中期仏教論理学の位置　『方便心論』およびナーガールジュナの諸著作は、いわば「反論理学的思考」の所産であった。仏教の知識論が正統的な論理学の道を歩みはじめるのは、『ニヤーヤ＝スートラ』以後であり、またこの書物とほぼ同じ方向に向かってである。ただ、このナーガールジュナ以後ディグナーガ以前という時期の仏教知識論については西欧やインドにおける研究ははなはだ少ない。ツッチ（前掲書）やウェイマン（後述）の研究があるけれども、それらも日本の研究に依拠したものである。日本の研究といっても、事実は、この時期の仏教論理学の分野は宇井伯寿氏の独壇場であったといわなくてはならない。

仏教の論理学が『ニヤーヤ＝スートラ』と同じ方向に向かって発展した、と言ったが、それは中期仏教論理学が、『方便心論』やナーガールジュナとは違って、正統的な論理学のなかで発展した、ということであって、『ニヤーヤ＝スートラ』の論理学をそのまま継承したという意味ではない。宇井氏が「古い論理家の研究から一方には正理派の論理学が出で他方には瑜伽論の仏教因明が出た」と言うように[33]、この時期の仏教論理学は正統的な論理家の流れであるとはいえ、『ニヤーヤ＝スートラ』の論理学とは異なった性格のものである。以下に叙述する資料はすべて宇井氏の発見にかかるものであるが、宇井氏が半世紀も以前に行なった研究には、当然のことではあるが、今日からみれば訂正すべき点が多い。

1 『解深密経』の論理学

仏教論理学と『解深密経』 根本有部の『律』や『倶舎論』には有部系に独特な四句分別（catuṣkoṭi-ka）がしばしばあらわれ[34]、この部派においてある種の論理的思考があったことは察せられるが、それはひとつの論理学体系にまで発展したものではないであろう。

宇井氏は仏教因明の先駆として『大毘婆沙論』の「世俗諸論」に言及している[35]。同論（大正二七、八八五中）に「記論・因論・王論・諸医方論・工巧論」と列挙されるものである。ここには名が挙げられるだけで何の説明もないけれども、これが『瑜伽論』その他の後代の書物にいう五明（内明・医方明・因明・声明・工巧明）の先蹤であり、因論が論理学を意味したことはほぼ間違いない。

「因の三相」説やディグナーガの知識論にまでつながる仏教論理学が唯識派の系統で徐々に組織化されていったことは、以下に叙述する書物の名から容易に推察できる。この系統の論理学のなかでもっとも初期の、注目すべきものは『解深密経』第一〇章（チベット訳による）にあらわれる「理論的証明の論理」の一節である。これは玄奘訳では「如来所作事品第八」（大正一六、七〇九中―七一〇上）に、菩提流支訳『深密解脱経』では「聖者文殊師利法王子菩薩問品第十一」（大正一六、六八六上―下）に、さらに求那跋陀羅訳『相続解脱如来所作随順処了義経』（大正一六、七一九上―中）にもあらわれる。

『解深密経』の年代は確定することがむずかしい。古くラモットはこの経は部分的には二世紀、現形成立は三世紀の初めであると言った[36]。明蔵のいうように上記の第三訳が求那跋陀羅の訳出であるとすれば、それは宋元嘉一二―二

○（四三五―四四三）のあいだであろうから、「理論的証明の論理」（証成道理）を含む『解深密経』第一〇章（玄奘訳第八品）の原形成立は四世紀後半に遡りうる。この論理学の一節は宇井氏によって解説され[37]、ラモットの同経仏訳[38]にも含まれているが、今となってはいずれも適正なものでない。

『チベット大蔵経』中には（影印北京版第五八四五号。デルゲ版東北目録第四三五八号）"Saṃdhinirmocanasūtravyākhyāna"と称する大部の『解深密経注釈』があり、北京版では失訳であるが、東北目録は著者をByaṅ chub rdsu 'phrul (Bodhyṛddhi?)としている。この注釈者はダルマキールティの論理学に拠って「理論的証明の論理」を解釈しており、ときに牽強付会と思われる解釈も多いが、それだけに同経の論理学をきわめて明快に説明している。この注釈に拠りながら、後代の理論を除きつつ、チベット訳を訳出しておく。『解深密経』は第一〇章のなかに観待・作用・証成・法爾の四種道理（nyāya）を説いているが、左の訳出部分はその「証成道理」の部分である。

『解深密経』「証成道理」

知覚[39]と論説と証言の対象が、それによって証明され、十分に理解される原因となり条件となるものが理論的証明の論理である。またそれは要約すれば二種である[40]。清浄なるもの（A）と不清浄なるもの（B）とである。そのうち、清浄なるものの特徴は五種あり、不清浄なるものの特徴は七種ある。

五種の清浄　そのうち、清浄なるものの五種の特徴とは何であるかというと〔つぎのようである〕。

（A1）その〔推理の主題が〕知覚の対象であるという特徴。

（A2）〔推理の理由が〕そ〔の主題〕に内属する〔ものであり〕知覚の対象であるという特徴。

（A3）〔主題〕自身と同類の喩例が引かれるという特徴。

（A4）〔上記の三種の特徴が推理に備わっていて〕完全であるという特徴。[41]

（A5）きわめて清浄な伝承の教説〔が知覚・推理とともに第三の認識方法である〕という特徴。

（a1）そのうち、「あらゆる作られたものは無常である」「あらゆる作られたものは苦である」「あらゆる事物は無我である」という〔命題の主辞〕は世間において知覚の対象であり、そのようなものが、その〔推理の主題〕が知覚の対象であるという特徴である。

（a2）かの「あらゆる作られたものは瞬間的存在（ksanika）である」「他界（ここでは前世）が存在する」「善・悪の業は滅しない」〔というような主張命題は、第一の場合は、その「作られたもの」という推理の主題〕に内属する「粗大なる無常性」[42]という知覚の対象であるもの〔を理由として推理される。第二の主張は〕、「多様な業」（つまり前世）に内属する「多様な有情」という知覚の対象であるもの〔を理由として推理される。第三の主張は〕、「善・悪の業」に内属する「幸福あるいは不幸な有情」という知覚の対象であるもの〔によって推理される。それらの知覚の対象、いいかえれば〕、それによって知覚されていないものの推理が行なわれる〔根拠となる知覚される〕ものおよびそのようなものが「そ〔の主題〕に内属する知覚の対象」という特徴である。

（a3）〔上述の瞬間的存在の推理にたいしては〕内的・外的な作られたものに世間一般によく知られている死と生という認識の対象が喩例として引かれる。〔他界の推理にたいしては〕生などの苦の認識対象が喩例として引かれる。[43]〔業の不滅の推理にたいしては、内において〕自在でないことという認識対象の喩例と、外においても世間一般に周知されている繁栄と窮乏[44]という認識対象の喩例とが引かれる。〔それら〕および同じようなものが、自身と同類の喩例の引用という特徴であると知らねばならない。

（a4）このように、それ自体知覚の対象である特徴と、そ〔の主題〕に内属する知覚の対象である特徴と、〔主

題〕自身と同類の喩例の引用という特徴と〔いう三つ〕が証明されるべきものにともに決定しているから、〔その推理は〕完全な特徴あるものであると知らねばならない。

（a5）マンジュシュリーよ、一切知者によって説かれた教え、つまり、「涅槃は寂静である」とか、それと同じようなものがきわめて清浄な教え[45]という特徴であると知らねばならない。

かくして、これら五種の特徴によって論理的観察は清浄となる。清浄であるから学習[46]されるべきである。……

（ここに一切知者の五つの特徴が説かれている。いまは省略。）

このように、この理論的証明の論理[47]は知覚という認識方法と、推理という認識方法と、信頼すべき伝承という認識方法とにもとづく五種の特徴によって清浄となるのである。

七種の不清浄　七種の不清浄の特徴とは何であるかというと〔つぎのものである〕。

（B1）〔理由が〕その〔推理の主題〕と異なったもの（異類例）と同種であると認識される特徴。

（B2）〔理由が〕その〔推理の主題〕[48]と異なったもの（異類例）と異種であると認識される特徴。

（B3）あらゆるものと同種であると認識される特徴。

（B4）あらゆるものと異種であると認識される特徴。

（B5）〔主題と〕異なった種類の喩例が引かれている特徴。

（B6）〔推理が〕不完全である特徴。

（B7）きわめて[49]清浄ではない伝承の教えという特徴。

（b1）そのうち、あらゆる事物は意識によって知られる、という言い方は、あらゆるものを等しいと認識する

特徴である。

（b2）相状と本体と作用と属性と原因と結果とにおいて等しくない特徴ある多くのものについて、何にせよ、等しくない特徴によって、〔それらが〕相互に等しくないと決定することは、あらゆるものと等しくないと認識する特徴である。

（b3）マンジュシュリーよ、そのうち、その〔推理の主題〕と異なったものと同種であると認識される特徴〔をもった理由〕および喩例には、あらゆるものを異種であると認識する特徴があるから、かくては、その〔理由〕は所証〔の賓辞〕に一定して〔あるので〕ないから、その〔推理〕は不完全な特徴のものといわれる。

（b4）その〔推理の主題〕と異なったものと異種であると認識される特徴〔をもった理由〕および喩例にも、あらゆるものを等しいと認識する特徴があるから、かくては、その〔理由〕は所証〔の賓辞〕に一定して〔あるので〕ないから、その〔推理〕も不完全な特徴をもつものといわれる。完全でないから、不清浄の論理的考察である。不清浄であるから学習されてはならない。

（b5）そのうち、[50]きわめて清浄ではない伝承の教えという特徴をもつものは本性として不清浄であると知らねばならない。

五種の清浄の内容㈠　宇井氏は、五種の特徴のうち、（A1）は現量、（A2）は比量、（A3）は譬喩量、（A4）はこれらの三が所成立に於て決定して能成すること、（A5）は聖教量たるに外ならぬ、と言い、さらに、

解深密経は譬喩量を認めずして、証成道理は現量に由るが故に比量に由るが故に聖教量に由るが故に、五種の相に由つて名づけて清浄となすのであると述べて居る。然らば譬喩量に当るべき第三は恐らく比量の中に入れられ

るべきものとなすのであらう。

と言っている。しかしこれは誤解で、（A3）は譬喩量にではなく、喩例（dṛṣṭānta, upasaṃhāra）に言及しているにすぎない。訳文中に明らかなように、同経の認めていたのは、知覚（現量）・推理（比量）・正教の三種の認識方法のみである。そのことは、五種の特徴のなかに説かれているのではなくて、後文においてである。この五種の特徴は論証式の諸支分とそれによる論証の成立を説いているだけである。

五種の特徴の（A1）（a1）は主張命題の主辞つまり推理の主題は知覚の対象でなくてはならない、とするものである。もっともこの場合の知覚とは概念的知覚をも含んでいるから、「あらゆる作られたものは無常である」というような知覚判断も知覚の対象と考えられているようである。この点はディグナーガ以後の知覚が「概念を離れた」直覚を意味しているのと違っている。しかし、推理の主題が知覚の対象でなければならない、ということは、推理は現在および記憶の明瞭な過去の主題にかかわり、未来および形而上学的存在については推理は不可能であるとするダルマキールティの理論に通ずるものがある。

（A2）（a2）は理由（因）が主張命題の主辞に依拠し、内属する知覚の対象でなければならないという規則で、ディグナーガ以後の宗法性（pakṣadharmatā）にあたる。理由、いいかえれば小前提はつねに知覚の対象、知覚判断であるわけではないけれども、知覚を後代のように厳密に定義しない『解深密経』は、小前提が必ず実在にかかわるという原理をこのように表現したのである。とにかく、この(2)において、因の三相のうちの第一相があきらかに意識されていたことが知られる。

（A3）（a3）は喩例の規定で、主張命題の主辞と同類の喩例を引くことを述べている。のちの七種の不清浄の記述から見ると、「主題と異なったもの」という言い方で異類例に言及していると思われるが、原理的には、同類例を

中心に喩例を考えていたものと思われる。

五種の清浄の内容(二)　（A4）（a4）は、以上の(1)主張命題（結論）、(2)理由（小前提）、(3)喩例（大前提）の三支が総合されて推論式が構成される、といっているのである。この言い方から見ると、この経典は三支論証式を採用しているようにも見える。しかし、五支論証式の最後の二つ、連合と結論の二つを省略することは、『方便心論』や『瑜伽論』などでも普通に行なわれることなので、いずれと断定することはできない。

（A5）（a5）は正教も論証式の一部となりうるから、付加的に記述されたのであろう。ディグナーガやダルマキールティは確実な認識方法は直接知覚と推理だけであるといって、正教を説かないが、ダルマキールティ以後の仏教論理学者のなかにも正教を第三の認識方法と認める者はいる。本経が正教を数えるのは、むしろ、本来の仏教の伝承を伝えているといえる。

（a2）のなかには三個の主張命題と三個の理由が列挙され、（a3）の下に四個の喩例が述べられている。これらは主張・理由・喩例の単なる例証を無作為に挙げただけとも考えられるが、注釈者は、それらは、順序どおりに、三個の推論式の要素をなすものと考えている。喩例の四個については、その第三・第四は複合されて第三の推論式の喩例となるというのである。注釈者に従って三個の推論式を構成してみるとつぎのようになる。（注釈者はダルマキールティの二支推論式を用いるが、ここでは三支の古形に書きかえる。）

(a)作られたもの（saṃskāra 行）は瞬間的存在である。（主張）
　作られたものには粗大な無常性がある故に。（理由）
　死と生とのように、粗大な無常性あるものは瞬間的存在である。（喩例）

(b)諸有情は前世（他界）の多様な業をもっている。（主張）

有情は〔人・動物・鳥などの〕多様性をもっているゆえに。（理由）

〔胎生・卵生・湿生・化生などの〕生まれ方のように、多様性は前世の多様な業を原因とする。（喩例）

(c)有情には不滅な善・悪の業がある。（主張）

有情は内的に不自在であり、外的に繁栄と窮乏とあるゆえに。（理由）

内・外の作られたもの（行）のように、不自在性と繁栄・窮乏のあるものは不滅な善・悪の業を原因としてもつ。（喩例）

七種の不清浄の内容　七種の不清浄な特徴の（B1）は、注釈者によれば、理由が異類例の一部に存在する不定の誤謬に当る（P一九二b一）。たとえば、「音声は、無常だから、意志所生である」という誤った推理の場合、異類例、つまり、「意志所生でないもの」の喩例としての虚空には無常性はないが、雷光や森の花は、意志所生でないけれども無常である。だからこの理由は、異類例の一部に存在する点で、不定である。

しかし、虚心に原文を読むと、この（B1）は矛盾した理由（viruddha-hetu）に言及するものとも考えられる。「音声は、意志所生であるから、常住である」という推理の場合、理由である意志所生性は異類例である、無常なる瓶と同種であるから、矛盾の理由である。したがって、いまは、（B1）は矛盾と、理由が異類例の一部に存する不定との両者に言及すると考えておく。

不清浄の（B2）は、注釈者によれば、異類例の一部に理由が存在しないことであるが、それは必然的に、理由が異類例の他の一部に存することと同じである、という（P一九四b八―一九五a一）。したがって実質的には（B2）は

（B1）と等しくなる。さきの推理例「音声は、無常だから、意志所生である」において、無常という理由は、「意志所生でないもの」という異類例のうち、雷光や森の花という一部にはあるけれども、異類例の他の一部である虚空にはない。これは当然のことである。（B1）と同じ不定を異なった側面から見ただけのものである。

（B3）の「あらゆるものが同種である」場合とは、注釈者によれば、過大不定（sādharaṇānaikāntika）の誤謬である。たとえば「音声は、認識の対象であるから、常住である」という推理において、認識の対象という理由は、常住なる虚空（同類例）にもあり、無常なる瓶（異類例）にも存在する。この理由は広すぎてすべてのものを蔽い、すべてを同種としてしまうから、推理は成立しない。

（B4）の「あらゆるものと異種となる」場合とは、注釈者によれば過小不定（asādharaṇānaikāntika 不共不定）の誤謬である。たとえば「音声は、聞かれるものであるから、無常である」という推理において、聞かれるものという理由は同類例である瓶にも、異類例である虚空にも存在しない。聞かれるものという性質は音声にしかないものであるから、他のあらゆるものと異種になるわけである。

（B5）の「主題と異なった種類の喩例」とは注釈者によれば、能証（理由）・所証（主張命題の賓辞）のいずれか一方、あるいは両者を欠いている誤謬である。喩例とは、たとえば、山に火のあることを証明する場合に、「煙あれば火あり」という大前提の命題の例証たる「かまど」を引くことである。もし「湖」を喩とすれば、その喩には能証たる煙も、所証たる火もないから、それは喩例とはならない。

（B6）は上記のような誤謬によって推理あるいは論証式が誤っていること、（B7）は正教ならざるものを正教として引くことで、別に説明もいらないであろう。

右の七種の不清浄な特徴の後にある解説は、初め（b1）に「意識によって知られる」ことという理由は、さきに

挙げた「認識対象」と同じように、同類例・異類例の両者に存する広すぎる理由であるから、過大不定になることを説いている。つぎの段落（b2）は、さきの音声の「聞かれる性質」のように、主題にのみ存する属性や作用を理由とすることは過小不定の誤りを招くことを説いている。つまりこの二段は七種の不清浄のうちの（B3）と（B4）の解説である。つぎの一段（b3）は、（B1）の「異類例と同種」つまり異類例の一部に存在する理由は過小不定と本質的に同じであるという。つぎの一段（b4）は（B2）の「異類例と異種」つまり、異類例の一部に存在しない理由は過大不定と同じである、というのであるが、この二段を論理的に理解することは不可能である。注釈者のいうところも冗漫であるだけで要領をえない。おそらく、（B1）と（B4）、（B2）と（B3）とはそれぞれ不定である点で同じである、と言おうとしているのだと考えるよりほかに仕方がない。（b5）については説明は必要ないであろう。

まとめ　以上、『解深密経』の論理学を叙述してきたが、テキストにときとして不審な点（直前の（b3）（b4）など）があるとはいえ、全体としてはかなり進歩した論理的考察がなされている。その特徴を列挙するとつぎのようになるであろう。

(A)認識方法として知覚・推理・正教（聖教）の三つを認める。

(B)異類例は十分に考察されていないで、ただ推理の主題と異なったもの、つまり同類例の反対なるものとして言及される。

(C)後代で説かれる非認識（anupalabdhi）の理由は知られていない。また、理由を同一性と結果性とに分類することも意識されていない。

(D)しかし、(2)において、理由が推理の主題に内属する知覚対象である、と言って、「因の三相」の第一と同じ理論をもち、また解説の（b1）―（b4）において、不完全ながらも、理由の同類例・異類例における有無を考察している。これは「因の三相」の第二・第三に導く思考であるといえる。

2　『瑜伽論』の論争学

「七因明」　さきに『大毘婆沙論』のなかに世俗の五論の名が列挙されていることに触れたが、後代に定着するにいたった「五明処」を初めて詳細に説いたのは『瑜伽師地論』であろう。この五明処は、いうまでもなく、内明処・医方明処・因明処・声明処・工巧明処の五つである。そのうちの因明処は「本地分」の「聞所成地第十」の三にかなりの長文によって説かれている（大正三〇、三五六上―三六〇下）。『解深密経』の論理学がほとんど論証式に集中して記述されていたのにくらべると、『瑜伽論』の記述は、論議の種類、論争の行なわれる場所、論争者のとるべき態度、論争における進退、論争に役立つもの、負処などの、具体的な論争のあり方、規則などをも叙述している。その点では『瑜伽論』の因明処の記述は、『解深密経』よりも、『チャラカ＝サンヒター』や『ニヤーヤ＝スートラ』に近いものといえる。しかし、その記述の中心が「論依」における推論の説明にあることはいうまでもない。この因明処は七節に分けて記述されるので、古来、「七因明」と呼ばれてきた。

七因明は宇井伯寿氏によっていち早く研究され、その成果は『印度哲学研究』第五所収の「陳那以前に於ける仏教の論理説」（一九二九）のなかに収められ、ついで同氏の『仏教論理学』（一九三三）にも再述された。この宇井氏の研究は、サンスクリット語の推定その他に二、三の誤りはあるけれども、全体として要領のよい七因明の解説として評

価できる。

一九五八年、当時『瑜伽師地論』「声聞地」の梵文写本の校訂にとりくんでいたウェイマンが「アサンガによる論争規則」という論文を発表した[51]。ウェイマンは校訂中の「声聞地」の写本写真の中に「因明処」の断簡が混入しているのを発見し、漢訳、プラダーンの『アビダルマサムッチャヤ』校訂本、『国訳一切経』などをも参照して、「因明処」の七節とその諸項目のサンスクリット語・チベット語・漢訳を組織的に列挙した一種のシノプシスを作成した。しかしかれは内容の翻訳や説明には立ち入っていないし、奇妙なことに、ヒデコ夫人の協力によって『国訳一切経』を参照していながら、既述の宇井氏の研究には言及していない。

七因明の項目　とりあえず、ウェイマンのシノプシス、『阿毘達磨集論』『雑集論』のサンスクリット本をたよりに、『瑜伽論』七因明の目次を掲げておく。

因　明　処

(一)論体性（vāda）

(1)論議（vāda）　(2)尚論（pravāda）　(3)諍論（vivāda）　(4)毀謗論（apavāda）　(5)順正論（anuvāda）　(6)教導論（avavāda）

(二)論処（vādādhikaraṇa）

(1)王家（rājakula）　(2)執理家（yuktakula）　(3)大衆中（sabhā）　(4)賢哲者前（prāmāṇikānāṃ sahāyakānāṃ nādasabhā）　(5)善解法義沙門婆羅門前（dharmārthakuśalānāṃ śramaṇa-brāhmaṇānāṃ nādasabhā）　(6)楽法義者前（dharmārtha-kāmāḥ sattvāḥ）

(三)論依（vādādhiṣṭhāna）

A所立（sādhya）——(1)自性（svabhāva）　(2)差別（viśeṣa）

B能立（sādhana）——(1)立宗（pratijñā）　(2)弁因（hetu）　(3)引喩（udāharaṇa, dṛṣṭānta）　(4)同類（sārūpya, sādharmya）　(5)異類（vairūpya, vaidharmya）　(6)現量（pratyakṣa）　(7)比量（anumāna）　(8)正教量（āptāgama）　諸項目の細分類は後述。

(四)論荘厳（vādālaṃkāra）

(1)善自他宗（sva-para-samaya-jñatā）　(2)言具円満（vākkararaṇa-saṃpannatā, °-saṃpat）　(3)無畏（vaiśāradya）　(4)敦粛（sthairya）　(5)応供（dākṣiṇya）　言具円満の五徳九種相は後述。

(五)論堕負（vādanigraha）

(1)捨言（kathātyāga）　(2)言屈（kathāsāda）　(3)言過（kathādoṣa）　三項目の細分類は後述。

(六)論出離（vādanirṣaraṇa）

(1)観察得失（guṇa-doṣa-parīkṣā）　(2)観察時衆（parṣat-parīkṣā）　(3)観察善巧及不善巧（kauśalya-akauśalya-parīkṣā）

(七)論多所作法（vāde bahukarā dharmāḥ）

(1)善自他宗（svaparasamayajñatā）　(2)勇猛無畏（vaiśāradya）　(3)弁才（pratibhāna）

特　色　本来は、『瑜伽論』の「因明書」全体をチベット訳・漢訳を対照して翻訳すべきであるけれども、玄奘訳は文義明白であり、宇井氏の詳細な解説もあり、さらに、その本質的な部分は後述の『阿毘達磨集論』の「論議決択」と一致するので、ここでは、上掲の目次に省略した部分を補いながら、簡単なコメントを加えるにとどめる。

さきに、七因明は『解深密経』の論理学よりも『チャラカ＝サンヒター』や『ニヤーヤ＝スートラ』に近い、と書

いた。たしかに、『解深密経』の証成道理が推論式の説明に終始していたのに対し、七因明は、論依において推論式を説明するほかに、論議の種類、論争の場所、論争者の態度、得失、負処などを六項目にわたって説き、一つの論争学体系を作成しようとしている点で、『ニヤーヤ＝スートラ』に近いと言える。

けれども、六種類の論議、六種類の論争場、論争者の態度（論荘厳）や能力（論多所作法）をこれだけ詳しく説くことは『ニヤーヤ＝スートラ』にはない。また、負処は説くけれども誤難（jāti）を説かない点は『ニヤーヤ＝スートラ』と異なる大きな特色で、『方便心論』の伝統を継ぐものかもしれない。また、知覚・推理・正教という認識方法を独立した一節とせずに、推論式との関係において、その節の諸項目として説くことも、『ニヤーヤ＝スートラ』と違い、『チャラカ＝サンヒター』や『解深密経』の伝統に沿うものである。

三支・五支　推理・知覚・正教が論証式との関連で説かれるのは、理由（因）を考えるときに、喩例（引喩）・同類・異類・知覚・推理・正教に依って言論を立てるからである（大正三〇、三五六下）。この場合、同類・異類というのは喩例の種類である同類例・異類例であるから、この二つは喩例の細分類として説かれるべきものが、何らかの理由で別出されたものである。『集論』『雑集論』では、この同類・異類は消え、代りに連合・結論という五支論証式の第四・第五支分があらわれる。

『解深密経』の説明にさいして、この経典が三支論証式を用いたかもしれない、と言っておいたが、この『瑜伽論』でも、連合・結論の代りに同類・異類を説くのみであることからみると、あるいは三支論証式を考えていたのかもしれない。宇井氏は「瑜伽論の因明は決して三支作法でなくして五分作法に過ぎない」というが[57]、そのように断定することはできない。ただ、『集論』において五支論証が用いられたのは確かである。

同類・異類　さきの表中には煩を恐れて掲げなかったが、同類は五種に細分されている。(1)相状相似（liṅga-sādṛśya）、(2)自体相似（svabhāva-s°）、(3)業用相似（karma-s°）、(4)法門相似（dharma-s°）、(5)因果相似（hetuphala-s°）である。異類のほうも、以上と反対の五種に分けられる。これは『解深密経』（b2）に記された六種（因と果を二つにする）と同一である。相状相似というのは、先に見た相状を現在に見て同一物と判断するもので、子供の時のほくろを成長後の人に認めて、同一人と判断するようなものである。法門相似の法門（dharma）は属性の意味であるけれども、そうすると相状との区別が判然としない。本文では、無常と苦、苦と無我、有色無色、有為無為などを法門の例としてあげている。ある属性を時間的に先後して認める場合を相状相似といい、同時的ないし論理的な場合を法門相似と言ったのであろう。業用というのは作用のことである。

『解深密経』にも異類例の観念がなかったわけではないけれども、それは同類例に付随的なものとしてしか扱われていなかった。したがって、この『瑜伽論』で同類・異類が明確に確立されたことは大きな進歩である。さらに、同類・異類の五種への分類は注目すべきことである。この中に自性・属性と作用・因果が区別されていることは、ダルマキールティが能証を同一性（svabhāva 自性）と結果（kārya）に分けることの先蹤といえるからである。『瑜伽論』では非認識（anupalabdhi）がはっきりと説かれていないが、『集論』にはそれがあらわれる。この二論を合わせれば、能証を肯定的と否定的に分け、それぞれを同一性（自性）と結果とに分けるダルマキールティの理論の構成要素がそろうのである。

知覚　知覚（現量）については、多少冗漫のきらいがあるとはいえ、きわめて発達した思想が展開されている。知

覚は三方面から定義されている。(1)非不現見（aviparokṣa）、(2)非已思応思（anabhyūhita-anabhyūhya）、(3)非錯乱境界（avibhrānta）である。不現見でない、というのは、推理に対して、知覚の直覚性を云う。已思・応思でないというのは、知覚が過去・未来にかかわるものでなく、現在一瞬の直覚であることをいう。錯乱でない、というのは、想錯乱（saṃjñā-bhrānti）・数錯乱（saṃkhyā-b°）・形錯乱（saṃsthāna-b°）・顕錯乱（色の誤解 varṇa-b°）・業錯乱（作用の誤解 karma-b°）・心錯乱（citta-b°）・見錯乱（dṛṣṭi-b°）を離れていることである。最後の二つは前五種に必ず伴うものである。想錯乱とは陽炎を水と見るごときもの、数とは一つの月を二つと見るごときもの、形とは旋火を輪と見るごときもの、顕とは黄疸者が物を黄色と見るごときもの、業とは、舟行している者が岸の樹木が走ると見るごときもの、心・見とは以上の五種の錯乱を喜んだり、それに固執することである。この見とは邪見の見である。

しかし、このような、錯乱を離れ、現在一瞬の直観である知覚が生じるためには、内的な二条件、外的な四条件が必要である。内的な条件とは、感官に欠陥のないことと注意力（manaskāra）の現前していることとである。外的な条件とはつぎの四つである。(1)相似生（anurūpotpatti）。欲界の感官は欲界の対象を、色界・無色界の感官はそれぞれ色界・無色界の対象を知覚し、また過去の感官は過去の対象のみを、現在・未来の感官はそれぞれ現在・未来の対象のみを知覚するという時間的対応もある。感官とここでいうのは意根をも含む。(2)超越生（samutkramotpatti）。上地の諸感官が下地の対象において起こるものである。上記の(1)(2)は仏教のアビダルマの特殊な教義を前提にしている。(3)無障礙（anāvaraṇa）。障礙は四種で、(a)覆障（avacchādanīya-āvaraṇa）とは闇などのこと、(b)隠障（antardhāyanīya-ā°）とは事物が薬草・呪術・神通によって隠されること、(c)映障（abhibhavanīya-ā°）とは小光の大光に映奪されること、(d)惑障（saṃmohanīya-ā°）とは幻・夢などに惑わされることである。これらの四種の外的な障害のないときにのみ確実な知覚がある。(4)非極遠（aviprakarṣa）。空間的に遠く隔たる処極遠（deśa-viprakarṣa）、時間的な隔たりである時極遠

(kāla-v°)、微小にすぎる損減極遠（apacaya-v°）の三つを離れていることである。

さいごに、知覚は四種類に分けられている。(1)色根現量（rūpīndriya-pratyakṣa）。五色根による知覚。(2)意受現量（manonubhava-p°）。意根による知覚。(3)世間現量（loka-p°）。(4)清浄現量（śuddha-p°）。これは重複分類であるから、世間現量が色根・意受の二現量に分けられ、清浄現量は世間現量と同じ場合もあり、それと異なった出世間智（lokottara-jñāna）を対象とする不共世間清浄現量となる場合もある。

右に述べた『瑜伽論』の知覚論でとくに注目すべきものは最初の知覚の定義である。非不現見（aviparokṣa）・錯乱（bhrānti）を離れる、ということはダルマキールティなど後代の知覚論でも言われることである。己思応思を離れる、ということについては、二つの例が挙げられている。名医が病者に薬を与え、病者が薬の色香味触を感覚するそのときの知覚は、その薬によって病がいえるであろうという応思と、病がいえたと思う已思、つまり未来と過去を離れている。この現在の感覚を知覚であるというのである。これは最後の知覚の分類では世間現量である。もう一つの例は、ヨーガ行者が、現実には地に住しながら水・火・風の想をなすもので、その、たとえば水想は過去・未来の思惟を離れている。これは定心現量であって、最後の分類では出世間智つまり清浄現量に当たる。これらの記述を見ていると、「知覚は概念知を離れた、錯乱なきもの」であるとする後代の知覚の定義にいま一歩で迫るものであり、また、分類のなかにも、感官知・意知覚・ヨーガ行者の知（yogijñāna）に接近した思想を含み、ダルマキールティの知覚の分類にはなはだ近い。もっともさすがに自己認識（svasaṃvedana）はまだあらわれていない。

推　理　推理は「思択（tarka）と共なる已思・応思のあらゆる境界をいう」と定義されていて、現在一瞬の、思択を伴わない知覚と明白に区別されている。この推理は、同類・異類の分類と同じ五種、すなわち相（liṅgatas）・体

(svabhāvatas)・業 (karmatas)・法 (dharmatas)・因果 (hetuphalatas) の五種に分けられている。多くの例があげられているが、要するに、相比量とは過去あるいは現在のひとつの相状から現在の体を推理するもの、体比量は自体の一部分から他の部分を推理するもの、業比量は作用から体を推理するもの、法比量は属性から属性を推理するもの、因果比量は原因から結果、結果から原因を推理するものである。

正　教　正教は三種。(1)不違聖言 (pravacanāvirodhatas)、(2)能治雑染 (saṃkleśa-pratipakṣatas)、(3)不違法相 (lakṣaṇa-virodhatas) である。

論　荘　厳　論議の言論・態度のすぐれていることで、前掲の表中の五種に分けられるが、その第二、言具円満には五徳と九種相がある。五徳とは、(1)不鄙陋 (agrāmyo bhavati)、(2)軽易 (laghur b°)、(3)雄朗 (tejasvī b°)、(4)相応 (論旨の一貫。saṃbaddho b°)、(5)義善 (有意義なこと。svartho b°) である。九種相とは、(1)不雑乱 (anākula)、(2)不麁獷 (asaṃrabdha)、(3)弁了 (gamaka)、(4)限量 (mita)、(5)与義相応 (arthayukta)、(6)以時 (kālanā?)、(7)決定 (sthira)、(8)顕了 (dīpta)、(9)相続 (prabaddha) である。さらに五徳から派生する二七種の称讃功徳 (anuśaṃsa) があげられるが、省略する。

論　堕　負　論堕負が三種であることは前表のとおりであるが、その第一の捨言、つまり、論者が相手に自分の敗北を告げて論争を捨てることは、つぎの一三種の言い方による。(1)我が言は善ならず (asādhu mama)、(2)汝の論を善と為す (sādhu tava)、(3)我れ善観せず (aparikṣitaṃ mama)、(4)汝を善観と為す (parikṣitaṃ tava)、(5)我が論に理無し

(ayuktaṃ mama)、(6)汝の論に理有り（yuktaṃ tava）、(7)我が論に能無し（asahitaṃ mama）、(8)汝の論に能有り（sahitaṃ tava）、(9)我が論屈伏す（nigṛhito madvādaḥ）、(10)汝の論成立す（pratiṣṭhito yuṣmadvādaḥ）、(11)我の弁才唯だ是れに極まる（etāvad me atra pratibhāti）、(12)此れを過ぎてより上は更に善く思量して汝の為に説かん（uttare saṃcintya punaḥ vakṣyāmi）、(13)且く是の事を置け我復た言わず（alam astv(?) etāvad na punaḥ kathāṃ kariṣyāmi）。

堕負の第二、言屈は論者が対論者に屈伏することで、これも一三種の理由による。(1)余事の方便に託して退く（anyenānyaṃ pratisarati）、(2)外言を引く（bahir—? kathāṃ upanayati）、(3)—(9)憤発・瞋恚・憍慢・所覆・悩害・不忍・不信を現わす（kopañ ca dveṣañ ca mānañ ca mrakṣañ ca-āghātañ cākṣāntiñ cāpratyayañ ca prāviṣkaroti）、(10)黙然たり（tūṣṇīṃbhūto bhavati）、(11)憂戚す（madgu-bhūta）、(12)肩を竦め面を伏す（srasta-skandho adhomukhaḥ）、(13)沈思して詞窮す（pradhyāna-paramaḥ）である。この一三種は三種にまとめられる。(1)—(2)は妄行矯乱（vikṣepa-pratipattitas）、(3)—(9)は発起邪行（mithyā-p°）、(10)—(13)は計行窮尽（apratipattitas 無行為）である。

堕負の第三、言過とは言論を汚染する過失のことで、これにも九種が数えられているが、それらは論荘厳の言具円満の九種相の反対の九種である。すなわち、雑乱（ākula-vacana）・麁獷（saṃrabdha）・不弁了（agamaka）・無限量（amita）・非義相応（anarthayukta）・不以時（akālana）・不決定（asthira）・不顕了（adīpta）・不相続（aprabaddha-vacana）である。

このうちの非義相応はさらに一〇種に分けられる。(1)無義（nirarthaka）、(2)違義（apārthaka）、(3)損理（yuktibhinna）、(4)所成と等し（sādhyasama）、(5)招集過難（jāticchalāsaṃhita）、(6)不得義利（arthānupalabdhitas）、(7)義無次序（asambaddhārthatas）、(8)義不決定（anaikāntikatas）、(9)能成を成立す（sādhanasyāpi sādhyatas. 理由がさらに証明を要すること）、(10)順理に称わざる諸の邪悪の論（ayoniśo sādhyasarvavādānugamatas）。一〇種に分けているが、(1)—(5)はそれぞれ(6)—(10)

を理由として過誤となるわけであるから、たとえば、(4)所成と等し（所立相似）となるのは(9)能証がさらに証明されねばならないからである、というように一対に読むべきものである。

この論堕負、すなわち負処（nigrahasthāna）の分類ははなはだ詳細であり、きわめて具体的でもあって興味深いものである。『ニヤーヤ＝スートラ』の二二種の負処と共通するものもあるが、分類の基準は明らかに異なっている。言過のうちの非義相応と不以時とは『ニヤーヤ＝スートラ』の似因（hetvābhāsa）に相当するものである。『ニヤーヤ＝スートラ』も似因（五種）を別個な範疇として説くとともに、それを負処の第二二としても数えるから、『瑜伽論』で似因に類するものが堕負に含められるのは怪しむに足りない。

論出離　論出離とは、論者が、論争のメリットとデメリット、会衆が公平であるか否か、自己および対論者の能力を考察して、論争を始めるか否かを決めることである。

論多所作法　論多所作法とは論争に役立つものの意で、その三項目のうち二項目は論荘厳の(1)善自他宗と(3)無畏とに一致する。本論では論荘厳は五種であるが、『集論』は能弁を加えて六種としている。この能弁が今の多所作法の第三となっているから、結局、多所作法は論荘厳のうちから三種を抽出したものといってよい。

3　『阿毘達磨集論』の論争学

『阿毘達磨集論』と『雑集論』

『瑜伽論』の七因明はアサンガ（無着）によって簡潔な、しかもより整備された形

に書き直されて『阿毘達磨集論』(*Abhidharmasamuccaya*)の「論軌決択」に収められた。これは『瑜伽論』の記述の冗漫な部分を削り、いくつかの術語により論理的な定義と説明を行なったもので、きわめてすぐれた、そして有用な論文となっている。『阿毘達磨集論』のサンスクリット本ははやくゴーカレによって研究され[52]、ついでプラダーンは、ラーフラ＝サーンクリティヤーヤナがチベットから将来した梵文写本断片、その注『雑集論』梵本写本、チベット訳・玄奘訳とによって、サンスクリット本を校訂出版した(一九五〇)[53]。

中国の伝承によると、師子覚(Buddhasiṃha)が『阿毘達磨集論』に注釈(*Bhāṣya*)を書き、安慧がそれを『集論』本文と合糅して『阿毘達磨雑集論』(*Abhidharmasamuccaya-vyākhyā*)を編集した、という。チベットの伝承では『注釈』(*-Bhāṣya*)も『雑集論』(*-Vyākhyā*)も——両本は、細部はともかく、ほとんど同文である——ジナプトラ(rGyal ba'i sras, Jinaputra)に帰せられている。『雑集論』の梵文写本(完本)はプラダーンも『集論』梵本校訂にさいして参照していたが、一九七六年にタティアと、当時ナーランダー仏教研究所に留学中であった篠田正成氏とによって"Abhidharmasamuccaya-bhāṣya"の名のもとに校訂出版された[54]。これはすぐれた校訂本である。

プラダーンもタティアも、それぞれの校訂本の序文において、『集論』および『雑集論』がスティラマティ(安慧)の『三十頌釈』中の文章と類似した多くの文章を含んでいることを指摘し、それらの文章を対照させている。『雑集論』梵文写本の奥書に著者の名は書かれていないが、プラダーンもタティアも、『集論』および『雑集論』は『三十頌釈』に年代的に先立つと推定している。『雑集論』——それはいわゆる師子覚の注釈と同じものであるが——の著者をプラダーンはスティラマティとし、タティアは断定を避けている。のちにも触れるように、著者の断定はなお保留しておいたほうがよい。『雑集論』については、わが国でも、篠田正成・高崎正芳・袴谷憲昭などの諸氏の研究がある。また『集論』の第一・第三の二章はW・ラーフラによって仏訳されたが、われわれが今問題にしている個所

(第五章) はそれに含まれていない。(55)

さきにも触れたように、『瑜伽論』の「因明処」(七因明) は『集論』の「論軌決択」よりも、内容的にも分量的にも、大きい。以下には、『雑集論』の「論軌決択」(論議の法則) を和訳することにするが、そこに省略された『集論』本文の術語を挿入しておく。しかし、『集論』の術語解説すべてを挿入することは、文体上不可能であるので、これは除く——ただし除いた解説は量的にきわめてわずかであり、多くは『雑集論』の術語解説によって代替しうるものである。傍線を付した部分が『集論』の本文であり、他の部分は『雑集論』である。

『阿毘達磨雑集論』「論軌決択」

論議の法則 (vādaviniścaya) とは何であるか。要略して七種ある。(一)論議 (vāda)、(二)論処 (vādādhikaraṇa)、(三)論依 (vādadhiṣṭhāna)、(四)論荘厳 (vādalaṃkāra)、(五)論負 (vādanigraha)、(六)論出離 (vādanirḥsaraṇa)、(七)論多所作法 (vāde bahukarā dharmāḥ) である。

論　議　(一)まず論議とはあらゆる言論をいう。さらに、種類に分けると、六種になる。(1)論議。(2)世間の言論が言説 (pravāda 尚論) である。(3)二つの対立する言論が諍論 (vivāda) である。(4)誹謗する言論が毀論 (apavāda) である。(5)〔正法に〕随順した言論で決定的な講話が順論 (anuvāda) である。(6)〔他人に〕理解させるための言論が教論 (avavāda) である。

論　処　(二)第二の論処とは、そこで論議が行なわれる〔場所〕という意味で、〔論処という〕。(1)王家とは、そこに王がみずからいるところである。(2)執理家とはそこに王の執事たちのいるところである。(3)集会とは商人の集会

など。(4)権威ある同僚たちの言論集会とは、その言葉を立論者・反論者の両者が疑わない〔人びとのいるところ〕である。(5)法義に巧みな沙門・バラモンたちの言論集会とは、その論書において、文章および意味について通達した学識ある人たち〔のいるところ〕である。

論　依(一)　(三)第三の論依は、それに拠って論議が行なわれるもので、要略して二種ある。すなわち、所立（sādhya）と能立（sādhana）とである。

（1a）そのうち、所立には自体と属性との二種があって、所立の自体とは、自我の自体、事物の自体とで、有る、または、無い、というものである。

（1b）所立の属性とは、自我の属性と事物の属性とで、遍在・非遍在、常・無常、物質的・非物質的などの種類によって分けられる。

（2a）能立は八種で、主張・理由・喩例・連合・結論・知覚・推理・正教である〔が、そのうち〕主張（pratijñā）とは、みずから認めているものである所立を他者に陳述し、理解させるものである。〔この定義において〕もし「所立」という言葉が用いられないならば、すでに証明ずみの自分の主張を他者に説くことさえも主張となってしまうであろう。「みずから認めている」という言葉が用いられないならば、他者の所立を述べることさえも主張となってしまうであろう。「他者に」という言葉が用いられなければ、それを自分ひとりだけで語ることも主張となってしまうであろう。「陳述」という言葉が用いられないならば、身振りによってその意味を表現することも主張となってしまうであろう。「理解させること」という言葉が用いられないならば、聞き手たちがその意味を理解しないときにも、〔それが〕主張となってしまうであろう。上述のように定義されるときには、こ

れらすべての過誤は生じない。だからこの〔主張の〕定義は上述のようであると知らねばならない。

（2b）理由（hetu）とは、その同じ主張において理解されていない意味を信受させる根拠を、知覚によって認識され、あるいは認識されないものとして説くことである。ここで信受させる根拠であるものが理由たるものであると示しているのである。というのは、知覚によって認識されないから、あるいは認識されるから、ということを説くならば、その所立における理解されていない意味についての信受が生じるのである。それゆえ、この宣説がその〔信受の〕根拠であるから、理由といわれる。また知覚による認識・非認識の二つは、自体および印（しるし）（linga）についてであると知らねばならない。

（2c）喩例（drstanta）とは、よく経験されているもの（drstenanantena）と経験されていないものとの等同化を説くことである。知られている部分によって知られていない部分を理解させる宣説という意味である。

（2d）連合（upanaya）とは、残っている、〔喩例と〕同種の〔所立の主辞〕にその〔証明された〕属性を結合させるために論理的に宣説することである。証明されるべき属性が〔主張・理由・喩例という〕三つの支分によって証明されたように、なお残されている同種の所立にも、その意味の証明された属性を結合させるために、論理的に（nayatvena）宣説すること、論理（yukti）によって説くことが連合である。

（2e）結論（nigamana）とは、終局（nistha）への到達の宣説である。このように論理によって十分に証明された、したがって、これはこのようである、ということが結論であると知らねばならない。

論　依(二)　これら、主張など〔五支分による論理〕について、つぎの実例だけを示そう。すなわち、

無我論者たちが、その〔無我という〕形の論争において対論者があるとき、

自我は存在しない、ということが主張である。

〔自我が〕蘊において構想されるときに四種の過誤が認められるから、というのが理由である。かの自我が仮設されるときには、蘊の特徴あるものとして、蘊のなかに、諸蘊とは別のところに、あるいは、蘊に属しないものとして仮設されるであろう。そこでもし蘊の特徴あるものならば、諸蘊は自立的ではなく、他に依って生じたもので、生と滅との属性あるもので、自我がその特徴をもつことは妥当でない、という過誤がある。もし諸蘊のなかにあるならば、無常な蘊に依拠する自我も無常となる、という過誤がある。もし諸蘊とは別なところにあるとすれば、自我は身体なきもので、無用なものであるという過誤がある。あるいは、蘊に属しないものであれば、〔自我は〕本性として解脱した独存者であるから、解脱のために努力することは無用となるという過誤がある。

過去を現在に〔実在すると〕仮設するように、というのが喩例である。というのは、存在するという特徴あるものとして仮設されている過去は、現在の特徴あるものとしてか、現在のなかにか、現在とは別なところにか、あるいは現在に依存しないものとして、仮設されるのであろう。そこでもし現在の特徴あるものならば、現在は生起しおわってまだ滅していないというその特徴をもっているのであるから、過去も生じおわってまだ滅していない本性あるものとなるという過誤がある。もし現在のなかにあるならば、滅していない〔現在に〕滅した本性〔ある過去〕が結びつくわけはない、という過誤がある。もし現在と別なところにあるならば、現在を離れて、それがそこに仮設されるようないかなる事物も認められないという過誤がある。もしまた現在に依存しないものならば、過去は無為でもあるという過誤がある。そしてかかる過去は特徴を失ったものであるから、定義されるものとしては存在しないと証明される。それゆえ、この理由で、〔過去は〕

現在すると仮設されるとき、四つの過誤があることによって、本体が存在しない。というわけで〔自我も〕蘊に仮設されるとき、四種の過誤が認められるから、存在しないと証明される。

このように自我という誤〔った見解〕を否定して、その同じ論理によって、常住などという〔属性〕も存在しない、と説くことが連合である。

このようであるから、五蘊は無常ないし無我である、というのが結論である。

論　依(三)　(2f) 知覚 (pratyakṣa) とは、それ自身の存在を明らかにし、迷乱なき対象〔の状態〕である。そのうち、自身の対象とは、たとえば、目にとっての色形である。存在という言葉は、世間において、知覚されていると一般に認められている瓶などの実体に知覚性のあることを排除するためである、それは単なる仮設であるから。明らかにするという言葉は、覆障されているなどの非認識の原因によって、顕現していない対象を排除するためである。迷乱なきという言葉は、旋火輪・幻・陽炎などを排除するためである。

(2g) 推理 (anumāna) とは知覚に余った信受である。知覚とは別な、余れるものは知覚ではない。それと共存するもの（知覚）は必ず、見る者に先によく知られている。その知覚されるものを見ている者には、それとは別なものにおいて、この共存するものもここになくてはならない、という余れる信受が生じるが、それが知覚を先行させる推理である。たとえば、煙を見ている者にとって火について〔信受が生じる〕ように。

(2h) 正教（信頼すべき伝承。āptāgama）とはその二つ（知覚と推理）と相違しない教えである。その教についてその知覚と推理とがいかなる仕方でも矛盾せず、また逸脱しないものは、信受すべきであるから、正教である。

論荘厳 ㈣第四の論荘厳（vādālaṃkāra）とは、それに従って論争を行なう論者が非常に立派に見えるものである。そしてさらにそれは「自他の定説の熟知」などの六（五）種である。[56] そのうち、(1)自他の定説の熟知とは、自己の定説と他者の定説とについて、文章からも意味からも、前後中断することなく、解釈に成熟していることである。(2)言音円満とは、発言者が、後に述べる「言過」による誤りによって混乱することのない論者たることである。(3)無畏とは、多くの引喩に長けた学識者に囲まれて語りながら、平静で畏れのないことである。(4)敦粛とは、対論者の発言が終りに至るを待って、急がずに話し出すこと。(5)応供とは、性質が賢善で、証人や対論者の心に順応することである。

論負 ㈤第五の論負（vādanigraha）とは、それによって論者が敗北したといわれるものである。そしてそれは捨言など〔三種〕による。そのうち、(1)捨言とは、私が善くない、あなたが善い、というこのような言い方によって、自分の議論の誤りと対論者の議論の徳を認容することである。(2)言屈とは、あれこれの余事に仮託して〔論争を〕捨てることである。経に、「長老チュンディカは、非仏教者たちと論議を行ないながら、主張を捨てては立て、立てては捨てる」といわれるようにである。(3)言過（kathādoṣa）とは、要略して、雑乱（ākula）などの九種である。そのうち、(a)雑乱とは当の論題を捨てていろいろな話を広げること。(b)興奮（saṃrabdha）とは怒りによる散乱、歓喜による散乱である。(c)不弁了（agamaka）とは法からしても意味からしても聴衆や対論者に理解されないこと。(d)無限量（amita）とは〔論証の支分などが〕多すぎること、少なすぎること、意味の繰り返しである。(e)非義（anartha, anarthaka）とは、意味のふさわしくないこと。それは五種あると見ねばならない。意味のないもの、無用なもの、論理の破れたもの、所証と等しいもの、誤難や曲解によってつけ入れられるものである。意味

が認識できなかったり、意味が一貫しなかったり、不定であったり、論拠でありながら論証を要したり、非理にして低劣なあらゆる言論に随逐されたりするから「これらは意味のない議論である」。

(f)不応時（akāla）。時にふさわしくない言論とは先に言うべきことを後に言い、後に言うべきことを先に言うことである。(g)不安定（asthira）とは、主張を立ててはこわし、こわしては立てたり、急ぎすぎる言葉によって速度に害われているものである。(h)不顕了（apradipta-vacana）とは韻律学（chandas）の条件を逸脱したことを言い直さないで答論を述べたり、サンスクリット語で話し始めてプラークリット語で終えたり、プラークリット語で始めてサンスクリット語で終えたりすることである。(i)不相続（apratibaddha）とは、中間に置かれた語や弁舌が脈絡のないことである。

論出離　(六)第六の論争からの退出（vādanirḥsaraṇa 論出離）とは、論争より退出することで、論争の得失を考え「論争を」行なわないのは負処に陥らないためである。あるいは「それを」行なうのは「それを」終結しうるからである。そのうち、対論者の法器たらざることとは、「かれを」不善の処より出でしめて善処に据えることができないことである。聴衆の不徳とは、下劣で、僻執をもち、党派心あることなどである。自己の不善巧とは、論議ないし論荘厳にいたるまでのことに通達していないこと、逆にいえば、対論者が法器であること、聴衆の有徳、自己の善巧などを知れば論争を行なう、と知るべきである。

論多所作法　(七)論争に役立つもの（vāde bahukarā dharmāḥ 論多所作法）とは、論争において必ず用いられるもので、要略して、自他の定説を知ること（svaparasamayajñatā）、無畏（vaiśāradya）、能弁（pratibhāna）の三種である。すな

わち、自他の定説を知ることとは、それによってあらゆる論事について巧みに論議を行ないうる、という論争に役立つ〔能力〕である。無畏は、それによって全集会において巧みに論議を行なう〔能力〕、能弁は、それによってあらゆる困難な質問に答える〔能力〕である。

『雑集論』の論証式　すでに前項で『瑜伽論』の七因明についていちおうの解説を行なった。『集論』は『瑜伽論』の七因明を論理的に整え、簡潔化したものであり、『雑集論』の注釈も『集論』の理解に大いに役立っているから、これ以上のコメントを加える必要はないと思う。ただ、『雑集論』が五支論証式の例証として挙げる推論式がきわめて特異なものなので、少しく評論しておく。

この推論式の理由は積極的な能証を述べないで、自我を仮設した場合に生じる四種の過誤を指摘しているだけであり、喩例も同じ過誤を、過去の仮設を例として説くもので、能証・所証の関係を明らかに説いていない。連合も、自我が常住などの属性をもたない、といって、この推論と無関係な「常住」の概念をもち出している。結論は、主張と同じ「自我は存在しない」となるべきなのに、「五蘊は無常ないし無我である」となっていて、はなはだ奇妙である。このように、この推論は論理的に正しくないうえに、きわめて冗漫であって、『瑜伽論』が軽易（laghu）を尊んだのと反対である。この推論式は宇井氏もいうとおり「因明上正当なものでない」[58]。

理由において、立論者自身の理由を述べないで、四種の過誤を仮言的に指摘する点からみると、この推論はプラサンガ（帰謬）に似ている。しかし、もし帰謬であれば、結論は、立論者の意見でなしに、誤った見解とならなければならないが、ここではそうなっていない[59]。

この推論式をまず、形式上の誤りを訂正しながら簡潔に書き直してみよう。

自我は存在しない。（主張）

自我は四種の形で存在しないゆえに。（理由）

四種の形で存在しないものは存在しない、過去のように。（喩例）

こうしてみると、この推論式は仏教論理学の最後期にいう「帰謬還元法」（prasaṅgaviparyaya）に相当するのである。[60] これは驚くべきことである。スティラマティはそのバーヴァヴィヴェーカの論証の批判にみられるように、[61] 卓越した論理学者であった。そのスティラマティが、訳文中の五支論証式のような拙劣な形式を構成するわけはない。しかし、かれがそこに帰謬還元法のメリットを認めて、あえてその論証式を原形のまま引用したとも考えられる。そうしてみると、『雑集論』は、やはり漢訳の伝承のように、師子覚の注釈をスティラマティが『集論』と合糅しただけのもの、と見るべきではなかろうか。

4　因の三相

『順中論』「因の三相」（trairūpya）すなわち能証の三条件の理論はディグナーガやダルマキールティ、いいかえれば新因明、の推理論の中核をなすものである。この三相が実はアサンガ（無着）のころにすでに知られていたということは宇井伯寿氏によって発見された。アサンガに『順中論』という『中論』の帰敬偈にたいする注釈書があり（大正、第一五六五号）、そのなかにサーンキャ派の説く世界原因である勝因（pradhāna）をめぐる論争が展開されている。サーンキャ派は、その勝因の論証が若耶須摩論師の説く因の三相を具備した正しいものである、という。アサンガはサーンキャの論証を批判するとともに因の三相の理論にたいしても否定的な態度をとっている。宇井氏は『印度哲学

研究』第五（四二九ページ以下）および『仏教論理学』（一五五ページ以下）において、『順中論』の漢文を引き、読み下し、解説している。くわしくは宇井氏の著書を見られたいが、いまここでは肝要の部分の原文と宇井氏の読み下しを（ただし、現代仮名づかいに直して）掲げておく。

若耶須摩論師説言、此言語法云何復離世諦之法。此我今説、以何者是彼因三相、若何者法語為縁具。復以何者是因三相。

問曰、朋中之法、相対朋無、復自朋成、如声無常、以造作故、因縁壊故、作已生故、如是等故、若法造作、皆是無常、譬如瓶等、声復如是、作故無常、諸如是等、一切諸法、作故無常。

（若耶須摩論師説いて言う、此言語法云何ぞまた世諦の法を離れんやと、これを我いま説かん、何れのものを以てか是れ彼の因の三相とせんや、若しくは何れの法の語をか縁具と為さんや。また何れのものを以てか是の因の三相とせん。

問うて曰く、朋中の法なると、相対朋になきと、また自朋成ずるとなり。声は無常なり、造作なるを以ての故に、因縁壊するが故に、作し已って生ずるが故に、是の如き等の故に、もし法造作ならば皆是れ無常なり、譬えば瓶等の如し、声もまた是の如し、作の故に無常なり、諸の是の如き等の一切の諸法は作の故に無常なり、の如し。）

宇井説　この文章のなかの「因の三相」をめぐって日本には少なくとも四種の解釈が生じているので、できるだけ簡潔にそれを紹介しておく。ただし、因の三相の術語の説明については、本巻の桂・赤松両氏の論文にゆずる。

まず宇井氏自身は、「朋中之法」を三相の第一である「（遍是）宗法性」（paksadharmatva）に、「相対朋無」を第三相「異品（遍）無性」（vipakṣe 'sattvaḥ）に当てる。「自朋成」について宇井氏は躊躇しているが、自朋は sapakṣa を

svapakṣa の俗語形と考えたための訳語で、原語が sapakṣa であれば、自朋成は第二相「同品（定）有性」（sapakṣe sattvam）に当たるであろうという。

羽田野説　羽田野伯猷氏は一九四四年に「数論学派の論理説、ヴィータ、アヴィータについて」という論文[62]を発表した。これはその参照している資料の広範さ、その論述の明快さからいって、当時これほどの名論文がありえたかと、驚嘆に価するものである。その終りに近い部分で、羽田野氏は前記の『順中論』を三様に理解しうるという。

(1)「朋中之法（＝遍是宗法性）を条件とし、相対朋無（＝異品遍無）によるも復自朋を成ず」と読解しうる。その場合、第二（同品定有性）・第三（異品遍無性）はそれぞれヴィータ・アヴィータ（アーヴィータ）に相当し、無着のころにヴィータ・アヴィータ法が、因の三相説との一致に立脚して行なわれていたことを示す。

(2)「自朋成」を第二相とみれば、三相の配列の順序からいって、数論の論証において第三相、すなわちアヴィータ法が最重要で顕著なものであったことを示す。

(3)「相対法無」とは第三相のことではなくて、ウッディョータカラが「アヴィータとは、他者の主張を否定するためだけのもの」といい、ディグナーガが「他者の主張の否定のみによって自己の主張を証明するもの」といっている文章の「他者の主張の否定」に当たり、「自朋成」はディグナーガの文の後半「自己の主張の証明」に当たると考えられる。

いずれの読み方に拠るにしても、『順中論』のこの文章は、サーンキャ派が因の三相を立場としてヴィータ・アヴィータの論証を主張したことを説くものである、と羽田野氏はいう。

中田説　中田直道氏は「サーンキャ学派の推論――ヴィータとアーヴィータと論式の文」という論文[63]において、羽田野説に拠りつつ、さらにそれを発展させて独自の解釈を展開している。氏は前述の文章の「問曰」以下を三段に区切る。

(1)「朋中の法なると」は宇井氏のいうとおり第一相「遍是宗法性」に対応する。

(2)「相対朋になきも復自朋を成ずる」とは羽田野説のようにアーヴィータを指す。

(3)「声は無常なり、造作なるを以ての故に、……諸の是の如き等の一切の諸法は作の故に無常なり、の如し」という五分論証全体は「ヴィータ因を論（証）式にあらわしたもの」に当たる。ただしこのヴィータ因の論証式の例証は「アーヴィータ因を論証式であらわしたもの」をも含意する。

中田氏のこの論文はプレゼンテーションに問題があり、この論文だけを読んでも理解しにくい点があるが、右の氏の解釈は実際は、フラウワルナーに拠っているのである。（中田氏は、この論文に関するかぎり、フラウワルナーの論文名を指示するだけで、シュテレをも、また自分の論旨との関係をも書いていない。）フラウワルナーはその「古典的サーンキャ体系の認識論」という論文[64]のなかで、ディグナーガ、ジネンドラブッディ、シンハスーリなどの書物にある引用・言及を集めて、ヴリシャガナ（Vṛṣagaṇa 三〇〇ころ）の『シャシュティタントラ』（*Ṣaṣṭi-tantra*）の一部を再構成したのであるが、その再構成文の一部（サンスクリット回収）に、ヴィータ・アーヴィータ・言語法（vākyabhāva）の三つが説明されている[65]。中田氏は、その「ヴィータ因を論式にあらわしたもの」という云い方、漢訳にある「言語法」を vītasya vākyabhāvaḥ つまり五支論証式を示すものとする。ヴリシャガナの文章の一部をフラウワルナー訳を参照して訳出する。

そのうち、残余にもとづく推理（anumānaṃ śeṣavat）形式としての共通の所見（共見比量）というものは感官を超

えたものを理解するためである〔たとえば、河水の今増大していることから、雲が存在したことを知ること〕。それには、論証式の適用の区別によって、二種がある。vīta（直接法）と avīta（間接法）とである。ヴィータはそれ自体にもとづいて成立する。すなわち、対論者の主張を顧慮せずに、論拠（hetu）が、それ自身の形態として、〔推理の〕結果を証明するために示されるときに、ヴィータといわれる。残りの唯一の可能性によってアーヴィータは成立する。これはこれ以外の仕方ではありえない。しかもこれがある、だから残りの唯一の可能性によってこれが論拠である、と確認して、〔推理の〕結果を証明するために示されるとき、それがアーヴィータといわれる。

ヴィータの陳述形式（vākyabhāva 言語法）は五支をもつ。主張・論拠・喩例・連合・結論である。そのうち、所証を確認することが主張である。能証を〔主張の主辞と?〕結合させて述べることが論拠である。その例証が喩例である。所証と喩例とを統一することが連合である。主張を繰り返すことが結論である。そういうわけで先にヴィータの論証式〔を陳述すること〕が論理的であり、つぎにアーヴィータが〔陳述されるのがよい〕と考える。

このヴリシャガナの文章とさきの『順中論』の文章とを全同と見るか、そうでないと見るかによって中田説の正否が分かれる。中田説が成立するためには、『順中論』が最初に挙げる「朋中之法」は、遍是宗法性ではなくて、ヴィータ、いいかえれば同品定有性に当たらなければならない。その意味で中田説には弱点がある。もっとも中田氏は、朋中之法は「因の第一相〈遍是宗法性〉に対応し……これは vīta 因を表わしている」とわけの分からないことを言い、『ユクティディーピカー』の一句を引用している。かと思うとそのすぐ下に、丸カッコ内に「vīta 因は同品定有性と同じように用いられることもある」といい、ミスプリントのあるきわめて短い、したがって理解できないサンスクリットの一句を引く。これでは朋中之法は第一相なのか第二相なのか、読者はとまどうばかりである。読者は『ユ

クティディーピカー』をみずから精査しないかぎり、中田氏の言うところを理解できないのだが、それでは中田氏は何のために論文を書いているのであろうか。

桂　説　これは一九八三年九月五日、第三一回国際アジア・北アフリカ人文科学会議の京都会議において桂紹隆氏が「仏教論理学書の漢訳」（英文）の題で研究発表をしたさいに配布されたワーキング＝ドラフトに記されているものである。[66] 出版以前の未定稿であるから、それからの引用はあるいは桂氏の本意にそむくものかもしれないので、その点で氏の寛恕を願うとともに留保をつけておく。

桂氏は「復以何者是因三相。問曰、(1)朋中之法、(2)相対法無、(3)復自朋成」の文を掲げ、kiṃ punas trairūpyam. (1) pakṣadharmatvam, (2) parapakṣe 'sattvam, (3) svapakṣe ca siddhiḥ というサンスクリットを還元している。parapakṣa, svapakṣa はそれぞれ vipakṣa（異品）、sapakṣa（同品）と同義であろうから、桂氏はこの漢文を完全な「因の三相」の表明と見ていることになる。「自朋成」は「自朋に成ず」と読むわけである。そしてそれはさきの羽田野氏の三つの選言支の(2)と同じである。第二・第三相の順序が逆転していることについて、桂氏は、羽田野氏の言うようにサーンキャ派がアヴィータを尊重したためか、あるいはアサンガの公式化の原始性を示すものかであろう、という。

結　論　さて、以上の四氏の説のうち、もっとも明快に『順中論』の「因三相」をディグナーガの「因の三相」と同一とするのは桂説で、宇井説・羽田野第二説はそれぞれ含意の相違をもちながらも、結果的に桂説と同じである。『順中論』の前掲文の前後にわたる一段はサーンキャ派とアサンガとの対論であり、そこでは全体にわたって、「問曰」はサーンキャ派の意見を、「答曰」がアサンガの見解をあらわす。したがって前掲文においては、実際は、アサ

ンガが「因の三相とは何か」というのに対して、サーンキャ派が「朋中の法……」以下文末までを答えているのである。したがって、因の三相が仏教の創説ではなくて、サーンキャ派が若耶須摩から借用したものであることは明らかである。

「因の三相とは何か」という問いにたいして「朋中の法、相対朋に無、自朋に成ず」という三つの特徴を答え、つぎに論証式によってその三相を例証した、と見るのが、前掲漢文のもっともすなおな読み方ではなかろうか。羽田野説の(1)および(3)では、因の三相を答えたことになっていない。また中田説におけるヴィータ・アーヴィータが因の二つの相であることはいえるとしても、言語法つまり論証式が因の第三の特徴であるとはいえない。前掲漢文がサーンキャのヴィータ・アヴィータと無関係であることはできないが、これはサーンキャ派のだれかが書いたものではなくて、仏教者であるアサンガが書いたものであるから、そこに仏教的立場からの解釈があるのは当然である。また、この漢文のなかの「相対朋に無」「自朋に成ず」がアヴィータ・ヴィータの訳語であるとは思えない。なぜなら、ヴィータ・アヴィータは、ヴリシャガナの文章からみても、因あるいは推理の形式――ヴィータは後代の仏教の自立論証(svatantrānumāna)のうちの、同喩のみによる独立論証であり、アヴィータは帰謬論証(prasaṅga-anumāna)にあたる――のであって、能証のそなえるべき条件としての三相のうちの二相ではない。このように考えると桂説がもっとも妥当な解釈であると思える。

vīta, avīta(あるいは avīta)の語義、またヴィータがバーヴァヴィヴェーカの推論式やウッディヨータカラの純粋肯定的推理(kevalānvayin)に接近し、アヴィータがウッディヨータカラの純粋否定的推理(kevalavyatirekin)、さらに仏教のプラサンガに拠る刹那滅論証に本質的に一致する論理を含むことなど、ここには重大な問題が内蔵されている。しかし本章でそれに立ち入ることはできない。

若耶須摩　『順中論』の記述によって、因の三相をはじめて説いたのは若耶須摩論師である、と分るのであるが、これがいかなる人物であるかについてかなり多くの学者が論じてきたものの、いまもって定説はない。若耶須摩、那耶修摩（若耶・那耶は Nyāya あるいは Naya で、須摩・修摩は soma, sauma, saumya などに当たる。したがって Nyāya-soma, Naya-soma をはじめ計六個の複合形が考えられる）という名前のあらわれる文献は宇井氏を初めとする学者によって見出されている。(67)

(1)鳩摩羅什訳『成実論』（大正三二、二五六上）「陀羅驃等六事是優楼佉有、二十五諦是僧佉有、十六種義是那耶修摩有。」

(2)真諦訳『摂大乗論釈』（大正三一、一六四下）「如鞞世師那耶修摩執我者、何相何徳。智性為相、八自在為徳。如火以熱為相、我亦如此。若独存及雑住、智性無改故、以智性為相。八自在者、一於細最細、二於大最大、三遍至、四随意、五無繋属、六変化、七常無変異、八清浄無憂。」

(3)鳩摩羅什訳『大荘厳論経』（大正四、二五八下）「僧佉論、衛世師論、若提砕摩論、如是等論。」

(4) Tucci (*Pre-Dinnāga Buddhist Texts*, xxviii, n.2), *Bhāsyacandra* by Raghūttama (NSB. ed. p. 30): Cārvāka-sauma-saugata-jinā-rhata-digambarāḥ ṣaḍ bāhyāḥ siddhāntāḥ, naiyāyika-vaiśeṣika-sāṅkhya-pātañjala-jaiminīya-bādarāyaṇīyāḥ ṣaḍ vaidikasiddhāntāḥ; *Akulavīratantra* (revealed by Mīnanātha f.1.6): saṃvādayanti ye kecin nyāyavaiśeṣikas tathā, bauddhās tu arihantā ye somasiddhāntavādinaḥ.

ツッチはこのほかに、吉蔵が『百論疏』（大正四二、二四七中）に「尼揵子……亦名那耶修摩、舊云尼揵子」とある個所に言及しているが、(68) 吉蔵が那耶修摩をジャイナ教と同定するのを誤解と考えている。またカーパーリカあるいはタントラの一派とされるサウミヤにも言及している（上掲4と同じ注）。

資料解釈　宇井氏とツッチとは、主として(1)の資料に拠って、若耶須摩をニヤーヤ学派の系統の人ではないか、と考えている。因の三相のように高度に論理的な理論は、長い間論理学を専門に研究していた論理家の系統以外から突然に発生するとは考えられず、また『成実論』が、若耶須摩が十六諦を説いた、といっているのは、かれの帰属の問題についてもっとも強力な証拠である。

金倉圓照氏および羽田野氏は若耶須摩論師を「ナヤ観察法を愛好せる者」すなわち尼犍子、ジャイナ教徒と考える。羽田野氏はこのジャイナの因の三相説がサーンキャ派にとり入れられ、それとの一致のうえにヴィータ・アヴィータが考えられた、という。[69]

中田氏は若耶須摩をサーンキャ学派の人とする。(2)の『摂大乗論釈』の文章の前半、すなわち、我は智性を相としていて、火が熱を相とするごとくである、という見解と同じものが『中観心論』第六章第六偈および『思択炎』に引かれ、バーヴァヴィヴェーカはこれをサーンキャ説として批判しているから、若耶須摩の説くところは明らかにサーンキャ説である、という。[70] ただし中田氏は『摂大乗論釈』が、我は八自在を徳とする、と言う点にはまったく関説していない。

バーヴァヴィヴェーカは『中観心論』第八章第八頌にこの八自在（ただし、『摂論釈』の八自在と二、三の出入がある）をヴェーダーンタ派のプルシアの特徴としてあげている。[71] また同論同章第一七頌への『思択炎』および『般若灯論』第一章でも、この八自在と酷似した功徳を述べる『シュヴェーターシュヴァタラ＝ウパニシャド』四・一一を引用し、やはりヴェーダーンタ派のプルシアの描写としている。[72] アートマンなりプルシアなりが知性をもつということはサーンキャの学説とは限らず、ヴェーダーンタにもニヤーヤ学派にも共通する思想であるから、この部分だけをサーンキ

ヤ説として批判したバーヴァヴィヴェーカをとりあげて議論すべきではなかろう。『摂論釈』の文章の後段をとりあげれば、同じバーヴァヴィヴェーカはそれをヴェーダーンタ説として扱っているからである。もっとも吉蔵は『百論疏』(大正四二、二四四上)において、同じ八自在を迦毘羅、すなわちサーンキャ派の「我」の徳として説いているから、中田説を支持する資料がないとはいえない。ただ吉蔵の云うところは常に信頼できるとはかぎらず、あくまで第二次資料としての価値しかない。

わたくしとしては、『摂論釈』の文章全体ともっとも近いものは『ニヤーヤ＝スートラ』四・一・二一にたいする『ヴァーツヤーヤナ注』であると思う。スートラ四・一・一九―二一はイーシュヴァラを論じているが、ヴァーツヤーヤナはその注で、イーシュヴァラはアートマン(我)の一種であるといい、その我は功徳と知と三昧(dharma-jñāna-samādhi)を有し、微細などの八自在を具す、という。注釈家はこの「微細などの八自在」にたいして『ヨーガ＝スートラ』三・四五の『ヴィヤーサ注』の八自在と同じものをあげるのが常である。

さすがに宇井氏はこの『ニヤーヤ＝バーシュヤ』四・一・二一に気がついていたが、ここでは自在神について八自在を述べているのであって、我についていっているのでないから、また勝論派はこれを説かないから、『摂論』の八自在を勝論派・正理派の説となすことは適切でない、という(『印哲研』第五、四六一頁)。しかしこの宇井氏の議論ははなはだ奇である。なぜなら、ヴァーツヤーヤナははっきりと、「イーシュヴァラは自我と同種で、それ以外の種類には属しえない」(tasyātmakalpāt kalpāntarānupapattiḥ)といっているのであり、また、神を最高のアートマンと呼ぶことは他学派でも一般的であろう。八自在はヴィヤーサ以後はヨーガ派の学説となったけれども、『ヨーガ＝スートラ』にたいする『ヴィヤーサ注』の現形はヴァスバンドゥのころには成立していなかったであろうし[73]、それ以前は八自在は多くの学派に共有の学説であったであろう。

以上の理由により、わたくしは、『成実論』『摂論釈』を典拠として、若耶須摩をニヤーヤ学派そのものではないとしても、それと同系統の論理家である、と思う。

ヴァスバンドゥ　ヴァスバンドゥの論理学的著作としては、古来、『論軌』(*Vādavidhi*)『論式』(*Vādavidhāna*)『論心』(*Vādaśāra* or *Vādahṛdaya*)『如実論』(*Tarkaśāstra*)があげられている。このうち『論心』は失われ、その消息もない。『論軌』『論式』の断片は数多くがディグナーガ・ウッディヨータカラ・ジネンドラブッディなどによって引用・批判・注解されている。つとにランドル・ヴィディヤブーシャナ・ガンガナータ＝ジャー・キース・ツッチなどがそれらの断片の研究を行ない、宇井氏がそれを紹介・解説をしながらみずからの発見をも補った[74]。とくにフラウワルナーは徹底した研究を行なって、両書の中核的部分を再構成したうえに、『如実論』の一部をもディグナーガの『集量論』から回収している[75]。

『如実論』については『続高僧伝』の達摩笈多の伝（大正五〇、四三五）に二千偈よりなる世間論議之法である旨が記されているので、現存の三品は本来の『如実論』の六分の一ほどであろうと推定されている。宇井氏は、この論全体は『ニヤーヤ＝スートラ』の十六諦を説いていたものであろう、と考えている。そのせいもあってか、氏はこの書については、「道理難品第二」を中心に、簡単な解説を試みただけで、徹底した研究はしていない（『印哲研』第五、四九二頁以下）。しかし中野義照氏による本書の読下し（『国訳一切経』「論集部」二）はすぐれたものであり、ツッチの梵訳もある。もともとは本稿において『如実論』の分析を行なうつもりであったが、すでに紙幅にも時間にも余裕がなく、一方その研究は一書をなす分量になると思われるので、ついに割愛することにした。ただ、因の三相説と現存三品の性格について、一、二のコメントのみは省略するわけにゆかない。

『如実論』において「因の三相」説は確立した。同書の「道理難品第二」は誤難を、顚倒の難一〇種、不実義の難三種、相違の難三種に分類し、計一六種として説いている。そのうち顚倒の難の第一のもとに「我立因三種相」といい、二回にわたって「根本法、同類所摂、異類相離」の三相を挙げ、それによって立因は成就して不動となる、といっている。ツッチはこれをそれぞれ pakṣadharmaḥ, sapakṣasattvam, vipakṣavyāvṛttiḥ と還元し、桂氏は pakṣadharmatva, sajātīya-saṃgṛhītatva, vijātīya-vyāvṛttiḥ と梵訳している。(76)

本書が道理難というのは疑いもなく『ニヤーヤ＝スートラ』の誤難に当たる。一六種の一いちは、立論者の五支論証式による立論、それにたいする反論者の非難、立論者によるその批判という整然とした、そして『ニヤーヤ＝スートラ』五・一と同一の構成になっている。全体を通じて「声は無常なり云々」という立論が例証とされる点まで『ニヤーヤ＝スートラ』五・一と似ている。そして、立論が正しいのは、その理由が三相を備えているからであり、反論者の非難が誤っているのはそうでないからだと反駁している。

因の三相を基準として論証式の正否を判断すること、また、たとえば、「若し煙を見れば火有るを知る、煙無ければ火無きを知るといえば、此の中において必ずしも義至有らず。何を以ての故に、赤鉄赤炭において火有るを見るも煙なし」というごときは、『ニヤーヤ＝スートラ』や『ヴァーツヤーヤナ注』においてときとして換質換位の法則が守られていないのに対して、本書がそれを明確に意識していることなど、その論理意識はきわめて高度なものとなっている。本書の因の三相の説が、『順中論』のややあいまいな表現にくらべて適確であり、ディグナーガがその因の三相説を本書に負うていることは明らかである。

『如実論』第一章　本書の現存三品とは「無道理難品第一」「道理難品第二」「堕負処品第三」の三章である。この

うち第二章が誤難の批判であり、誤難の数が『ニヤーヤ＝スートラ』の二四種、ディグナーガの一四（過類）に対して、中間の一六となっていることはすでに述べた。第三章が負処の説明であることも明らかで、『ニヤーヤ＝スートラ』五・二の二二種と数も一致し、定義もほぼ同一であることもすでに指摘されているとおりである。問題は第一章である。この章には、中野氏の数え方で三一種の議論があり、その一いちは対論者の非難をまずあげ、それを論破するという形をとっている。ただその非難も論破もかなり抽象的なもので、具体的な例証に欠けている。形式的には『方便心論』の相応に似ている反面、議論そのものはナーガールジュナを彷彿させる。

『ニヤーヤ＝スートラ』の第一二句義は「揚足とり」（vitaṇḍa）である。『スートラ』は立論者と対論者がたがいに正当な論証法によって対論するのを「論争」（vāda）と呼び（第一〇句義）、その対論が曲解・誤難・負処によって行なわれるのを「論駁」（jalpa）と呼ぶに対し、相手を非難するのみで反論、すなわち自己の主張を立てない場合を「揚足とり」と名づける。しかし『スートラ』もヴァーツヤーヤナも、以上の三種の対論について具体的な詳説はしていない。しかしこのヴィタンダー（揚足とり）が仏教のプラサンガ（帰謬）論法にたいする批判的呼称であることは間違いないであろう。『方便心論』の相応が、仏教側にとっては正当な反論であるのに、ニヤーヤ学派にとっては誤難であり、「揚足とり」であった。『如実論』は、『方便心論』の相応、つまり帰謬を誤難と区別して「無道理（にたいする論）難」と名づけ、別章としてこれを論じたのである。このことは『如実論』がただ『ニヤーヤ＝スートラ』を模倣したのでなく、『方便心論』の相応を継承し、『順中論』の因の三相を組み入れて、仏教論理学を体系化しようとした試みであったことを示している。

宇井氏は『如実論』の、とくにこの第一章について多くを語らない。ツッチは「この章は非論理的な反論、anyāyākhaṇḍana, ayuktakhaṇḍana, あるいは。-duṣaṇa で、それは詭弁的な議論にもとづき、その不当性（non-validity）は

容易に認められる」という（Part II, p.1）。しかしそれではこの第一章は第二章と区別されないことになる。かれは「無道理難」を「道理のない論難」と読み、曲解（chala）の例証である、というがいずれも誤りである。「敵者が立者の言説を無道理であると説くに対して、立者は敵者が無道理といふことの謂れなき事を諸種の方面より反駁したものである」という中野氏の解釈のほうが正しい。チャラは語の曲解であって論理的な曲解ではないから、ツッチの言は正しくない。ツッチは第二章の表題「道理難」を「論理に従った反駁で、ニヤーヤ＝スートラの誤難に当たる」という（Part II, p.3）が、誤難を論理的反駁とする解釈などわたくしはいまだかつて聞いたことがない。「道理難」とは、道理にたいする誤った論難のことである。

（1）Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Calcutta, 1921 (Reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1981); K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin, 1963; Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983 など参照。

（2）『マヌ法典』一二・一一一、中村元「因明に及ぼした空観の影響」宮本正尊編『仏教の根本真理』東京、三省堂、一九五六、三三一ページ。

（3）宇井伯寿『仏教論理学』（『仏教思想大系』5、大東出版社、一九三三年。以下「宇井『論理学』」と略称）四八—四九、七七、一六六ページ。

（4）宇井『論理学』二九ページ。注（2）の中村論文。

（5）宇井伯寿『印度哲学研究』第二、岩波書店、一九二五年、再版一九六五年、所収。以下この書を「宇井『印哲研』二」と略称する。

（6）宇井『論理学』四五ページ。

（7）H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralata*, Kleinere Sanskrit Texte, Heft II, Leipzig, 1926.

(8) 宇井氏は upalabdhikāraṇa を「感覚知を得る原因」と訳しているが(『印哲研』二, 四三二ページ), upalabdhi は感覚というよりも, 認識一般をさす。

(9) G. Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, 1929, Introduction xi-xii.

(10) E.H. Johnston and Arnold Kunst, ed., The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the author's commentary, *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. IX, 1951; K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna* (*Vigrahavyāvartanī*), Motilal Banarsidass, 1978; 梶山訳「廻諍論」(大乗仏典14『竜樹論集』中央公論社, 一九七四)。

(11) 宇井, 『印哲研』二, 五三五ページ。

(12) Y. Kajiyama, ed., The Vaidalyaprakaraṇa of Nāgārjuna, *Miscellanea Indologica Kiotiensia* Vols. 6-7, 1965; 梶山訳「ヴァイダルヤ論」(前掲『竜樹論集』所収)。

(13) *Nyāyakośa* ad jāti: iyaṃ jātir niranuyojyānuyogarūpe hetvābhāse 'ntarbhavati, ity anye.

(14) Jāti は「誕生」・「生起」・「種類」の意味で, それ以外ではない。ベートリンクーロートのサンスクリット辞典では jāti の項下に, その第八の意味として "falsche Verallgemeinerung" をあげるが, 典拠として引いているのは『ニヤーヤ＝スートラ』一・二・一八にはかならない。つまり, 「ジャーティ」が反論の意味をもつようになったのはおそらく『ニヤーヤ＝スートラ』に始まることである。

(15) 平川彰他『倶舎論索引』第一部, 辻直四郎監修『漢訳対照 梵和大辞典』prasaṅga の項。

(16) 宇井『印哲研』五, 三四七ページ他。

(17) 宇井『印哲研』二, 五六〇—六七ページ。

(18) S. Yamaguchi, Pour écarter les vaines discussions [Vigrahavyāvartanī], *Journal Asiatique*, Juillet-Septembre 1929 (のち『山口益仏教学文集』上に再録), n.2; 「廻諍論の註釈的研究(一)」(『密教文化』第八号, 一九四九年, 七—九ページ)。

(19) 梶山訳「廻諍論」(注(10)参照)注4。

(20) Bhattacharya (注(10)参照), p.7, n.2.

(21) 宇井『印哲研』一所収, 一九二四年。

(22) 『宗教研究』新四巻二、三号。のち山口益『中観仏教論攷』弘文堂、一九四四年に再録。
(23) 宇井『印哲研』五所収。
(24) 注(18)参照。
(25) 注(9)の著書に収載。
(26) Rāhula Sāṃkṛtyāyana, Vigrahavyāvartanī by Ācārya Nāgārjuna, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXIII, 1937, Part III.
(27) 山口益『梵本・西蔵本による国訳廻諍論』(プリント版)一九四四年、真宗大谷派安居事務所。
(28) 山口益「廻諍論について」『密教文化』第七号、一九四九年。「廻諍論の註釈的研究」『密教文化』第八(一九五〇年二月)、第九・一〇合併号(一九五〇年五月)、第一二号(一九五〇年一二月)。
(29) 注(10)参照。
(30) S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, *The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication*, Vol. 1, 1957, pp. 1-175; Sanskrit Text, pp. 15-41.
(31) 注(10)参照。
(32) 池田澄達・遠藤二平「国訳廻諍論」(『国訳一切経』論集部二)一九三四年。山崎次彦「大乗思想成立の場に於ける論理の問題」(宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』所収)、一九五四年。蒔田徹「正理学派を論難する竜樹の論法」宮本編同上書所収。梶山雄一「論争の超越(廻諍論)」長尾雅人編『大乗仏典』(中央公論社「世界の名著」2)一九六七年。梶山雄一「廻諍論」中央公論社「大乗仏典」14『竜樹論集』一九七四年。
(33) 宇井『論理学』一五五ページ他。
(34) R. Gnoli, ed., *The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu*, Roma, 1978, p. 77, ll. 18-27. 『倶舎論』の四句分別については、平川彰他『倶舎論索引』参照。
(35) 宇井『論理学』一一五ページ。
(36) É. Lamotte, *Saṃdhinirmocanasūtra, L'explication des mystères*, Texte tibétain edité et traduit, Université de Louvain, 1935, p. 25.

(37) 宇井『論理学』一一七―一一八ページ。

(38) ラモット前掲書二六二―二六五ページ。

(39) so so'i śes pa (pratijñā?, pratyakṣa?). 注釈者は pratyakṣa の意にとり，つぎの bśad pa と smras pa をそれぞれ「推理」「聖教」の意にとる。

(40) 北京版では 'aṅ はつねに yaṅ となる。

(41) 注釈では yoṅs su grub pa のかわりに yoṅs su dag pa (清浄な)。

(42) 北京版は rags pa のかわりに rigs pa であるが，ここは前者でなくてはならない。粗大 (sthūla) な無常性とは，注釈によれば，生と死，起と滅などのこと。

(43) ラモット本・北京版の pha rol は注釈の引用本文では phyi rol であり，玄奘訳 (七〇九下九) でも「外」である。後者をとる。

(44) ラモット本・北京版 rgyud pa は注釈の引用文では rgud pa であるが，いずれも同意で vyasana に当る。

(45) ラモット本 cin tu rnam par dag pa gtan la phab par bstan pa の下線部分は北京版ではそれぞれ śin, bab で，注釈引用本文では後者が dbab である。

(46) ラモット本 bstan は北京版 bsten，注釈引用本 brten。北京版に拠る。

(47) ラモット本 'thad pa'i sgrub pa'i rigs pa の下線部分は北京版・注釈所引本文では pas.

(48) ラモット本 de la は北京版・注釈所引本文では de las である。

(49) ラモット本 cin tu は北京版・注釈所引本文では śin tu である。

(50) ラモット本の角カッコ内の一句は北京版・注釈所引本文に欠けている。

(51) Alex Wayman, The Rules of Debate According to Asaṅga, *Journal of the American Oriental Society*, Vol.78, No.1, 1958.

(52) V.V. Gokhale, Fragment from the *Abhidharmasamuccaya* of Asaṅga, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, New Series*, Vol.23, 1947.

(53) P. Pradhan, *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, Visva-Bharati, Santiniketan, 1950.

(54) Nathmal Tatia, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.

(55) 世界聖典刊行協会『デルゲ版チベット大蔵経』「唯識部」一三，一一ページのビブリオグラフィー参照。W. Rahula, *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, École française d'extrême-orient, Paris, 1971.

(56)『集論』は svaparasamayajñatā, vākkaraṇasaṃpat, vaiśāradya, pratibhāna (能弁), sthairya, dākṣiṇya の六種を数えるが，『雑集論』は「能弁」を欠く。これは後出の「論多所作法」のなかにもあらわれる。

(57) 宇井『論理学』一一四ページ。

(58) 同右一五四ページ。

(59) 帰謬の形式・特色については，拙著『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店，一九八三，一一一―一一七ページ，とくに注（9）参照。

(60) 前注と同個所参照。

(61) Y. Kajiyama, Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla, *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens, Festschrift für Erich Frauwallner, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* XII-XIII, S.198-199.

(62)『文化』第一一巻第三号（一九四四年三月），第四号（同年四月）所収。

(63)『鶴見大学紀要』第三部「保育・保健歯科編」第一五号，一九七八年三月。桂紹隆氏の好意によりこの論文を入手した。中田氏の他の論文は未見。

(64) E. Frauwallner, Die Erkenntnislehre der klassischen Sāṃkhya-Systems, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* Bd. 2, S. 84-139, 1958 (=*Kleine Schriften*, herausgegeben von G. Oberhammer u. E. Steinkellner, Wiesbaden, 1982, S.223-278)

(65) Kleine Schriften, S.264.

(66) Shoryu Katsura, Chinese Translation of Buddhist Texts on Logic, XXXI CISHAAN, Section III (Sub-section 8)

(67) 宇井『印哲研』第一，一一四ページ以下，第五，四六一ページ，『論理学』一六三ページ以下。

(68) Tucci, *Pre-Dinnāga.*, xxviii, xxix では『百論疏』の第七章とか第五章とかを指示しているが，何本に拠ってのことか

不明。大正蔵では「捨罪福品」である。

(69) 金倉圓照『印度精神文化の研究』二一九八ページ。ただしこの書物は入手困難であり、京大所蔵本は亡失しているので、筆者未見。羽田野伯猷「数論学派の論理説」ヴィータ、アヴィータについて」『文化』一一巻四号、三三〇ページ。

(70) 中田前掲論文（前注（63））二五八―二六〇ページ。

(71) 中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』岩波書店、一九五〇年、一四六ページ。

(72) 中村同右二五四ページおよび注46。Y. Kajiyama, Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (I. Kapitel), *Wiener Zeitschift für die Kunde Süd- und Ostasiens* Bd. VII, 1963, S.56.

(73) 本田恵『ヨーガ書註解』平楽寺書店、一九七八年、三三ページによれば、ヴィヤーサの年代は五四〇―六五〇年頃である。

(74) 宇井『印哲研』第五、四七五―四八四ページ。H.N. Randle, *Fragments from Dignāga*, The Royal Asiatic Society Prize Publication Fund, Vol. IX,London, 1926. Randle, *Indian Logic in the Early Schools, A study of the Nyāya-darśana in its relation to the early logic of other schools*, London, 1930. G. Jha, *The Nyāyasūtras of Gautama*, I, Indian Thought ser., 1915-19. S.C. Vidyabhūsana, *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921. G. Tucci, On the Fragments from Diṅnāga, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1928. Tucci, Pre-Diṅnāga Buddhist Texts.

(75) Frauwallner, Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam, *Wiener Zeitschift für die Kunde des Morgenlandes*, 44, 1937 (Kleineschriften, C-22); Vasubandhu's Vādavidhiḥ, *Wiener Zeitschift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Bd. I, 1957 (Kleineschriften, C-35)

(76) Tucci, *Pre-Diṅnāga.*, Tarkaśāstra, p. 13. 前注（66）の梗論文注（7）。

Ⅱ　ディグナーガの認識論と論理学

桂　紹隆

一　はじめに

ディグナーガとその『集量論』　ディグナーガ（Dignāga 陳那、四八〇―五四〇頃）は、同時代の仏教内外のさまざまな論理思想を批判的に検討し、独自の論理体系を構築して、「仏教論理学派」とも呼ばれるべき新たな学統を創設した。かれは、生涯二十余の著作を著わしたと考えられるが、その論理思想は、主著『プラマーナ＝サムッチャヤ＝ヴリッティ』（*Pramāṇasamuccaya-vṛtti* 以下『集量論』と略す）に集大成されている。

『集量論』は、つぎの六章よりなる。

第一章　知覚論
第二章　推理論
第三章　論証論
第四章　喩例論
第五章　アポーハ論
第六章　誤難論

広義のインド論理学は、二つの異なる伝統より発展したものと考えられる。すなわち、論争上のさまざまな約束事を規定する討論術（vāda）つまり狭義の論理学的伝統と、確実な認識手段（pramāṇa）とは何かを検討する学問、一種の認識論的伝統とである。『集量論』の一・二・五章は認識論の、三・四・六章は討論術の伝統に属する。ただし、

第五章に関しては、言葉や文章の意味は何かという言語哲学的議論の背景を無視することはできない。『集量論』においてディグナーガは、これらの伝統を綜合的に体系化しようとしたといえよう。

ディグナーガの著作の多くは、そのサンスクリット語原典が散逸し、チベット語訳もしくは漢訳でしか現存しない。『集量論』も例外ではなく、少数のサンスクリット語断片を除けば、二種のかなり不満足なチベット語訳があるのみである。このため、インド論理学史に占めるディグナーガの重要性にもかかわらず、『集量論』の研究は、長く遅延させられることになった。しかし、フラウワルナー氏の一連の研究やジャムブヴィジャヤ師の一連のサンスクリット語断片の収集と部分的なサンスクリット語訳の試みとともに、北川・服部両氏のすぐれた文献学的研究により、『集量論』とそこに示されるディグナーガの論理思想の理解は、近年格段の進歩をとげたと言えよう。

以下、本章では、これら先学のすぐれた業績にもとづき、ディグナーガの認識論と論理学を組織的に叙述するよう試みたい。『集量論』の各章は、ディグナーガが自説を述べる部分と他学派の論理思想を批判する部分に大別されるが、いまはディグナーガの自説を述べる部分を基礎資料とする。なお、紙数の都合で、思想史的考察は最小限にとどめる。

二　認識論

1　認識手段[1]

二つの認識手段　ディグナーガは、確実な認識手段として知覚（pratyakṣa）と推理（anumāna）の二種のみを認める。

その根拠として、認識対象（prameya）が個別相（svalakṣaṇa）と一般相（sāmānyalakṣaṇa）の二種に限られるからだと述べる。個別相を対象とするのが知覚であり、一般相を対象とするのが推理である。

何種類の認識手段を認めるかという点で、インド哲学諸派は意見を異にしていた。唯物論者であるチャールヴァーカ派のように、知覚のみを確実な認識手段とする者から、バーッタ・ミーマーンサー派のように六種の異なる認識手段を認める者まで、さまざまであったが、ディグナーガ当時には、知覚と推理に加えて、証言（śabda/āgama）と比定（upamāna）とを認めるニャーヤ派の見解が、もっとも広く受け入れられていたようである。

ディグナーガによれば、知覚と推理のみが確実な認識手段であり、証言や比定などは推理の一種にほかならず、独立の認識手段ではない。したがって、かれの説く推理は、煙から火を推理するような場合に限らず、言葉による認識や判断など、およそ一般相を媒介とする間接的認識、概念知をすべて含むと考えねばならない。これに対して、知覚は、そのような概念作用をなんら含まない、対象そのものの直接的認識である。認識手段を知覚と推理に限定することは、ディグナーガ以前の一部の仏教論理学者やヴァイシェーシカ派によっても主張されていた。しかし、その根拠として対象が二種に限られることをあげる点と、同一の対象が知覚と推理によって等しく把えられることを否定し、知覚は個別相のみを、推理は一般相のみを対象とすると、両者を峻別した点に、ディグナーガの独自性がある。

2　認識対象(2)

個別相と一般相　奇妙なことに、ディグナーガは、個別相と一般相について本格的な説明を与えていない。おそらく両語が、アビダルマ哲学の術語としてすでによく知られていたからであろう。アビダルマ哲学では、存在の構成要

素であるダルマ（dharma 法）は、個別相と一般相とを保持すると考えられている。「地要素」というダルマを例にとれば、個別相は、その本質（svabhāva）である「堅さ」であり、一般相は、他の多くのダルマに共通に見出される「無常性」などである。[3]

しかし、ディグナーガの理解する個別相と一般相が、アビダルマの見解と必ずしも一致しないことは注意されねばならない。ディグナーガは、個別相について、「そのものとして認識されるべきであり、言語表現されえぬもの」と述べるにすぎない。たとえば、暗闇で何かに触れるとき、その瞬間の知覚内容を構成する、概念化・言語化以前の存在が個別相である。他方、その対象が「堅い瓶」と同定され、言語表現されるとき、この概念知の内容を構成する堅さや瓶は、知覚の対象であった特定の堅さ、特定の瓶ではなく、多数の事物に共通して見出される堅さ一般・瓶一般にすぎない。これが一般相である。したがって、アビダルマの個別相は、それが「堅さ」等と同定される以上、ディグナーガにとって一般相にほかならない。ディグナーガの個別相は、あくまで概念化・言語化を拒絶する存在である。

端的に言って、個別相と一般相は、われわれが「個物」（individual）と「普遍」（universal）という語で理解するものに、それぞれほぼ相当しよう。もっとも、ディグナーガの一般相の解釈は独特のものである。かれによると、一般相とは、「他者の否定」（anyāpoha）という操作により思惟的に構成される概念であり、それ自身も「他者の否定（アポーハ）」と呼ばれるべき一種の抽象的存在である。たとえば、堅さ一般とは、「堅くない物の否定（アポーハ）」という、すべての堅い物に共通する概念である。概念知や言葉の対象である一般相とは、要するに「他者の否定（アポーハ）」にほかならない。このようなディグナーガの否定的な見解は、普遍（sāmānya/jāti）を実在とみなす、ニャーヤ派やミーマーンサー派の実念論（realism）と激しく対立し、かれ以降のインドの哲学者たちの間に、一種の普遍論争の長い歴史を生みだすこととなった。ディ

グナーガ自身は明言しないものの、かれ以降の仏教論理学者たちが、個別相のみが実在であるという唯名論（nominalism）的立場を固守したことは明らかである。ディグナーガが、個別相として具体的に何を考えていたかは明確ではない。しかし、『集量論』全体を通して、外界対象と心識の実在を説く経量部（Sautrāntika）の二元論的存在論が前提されていると考えて、ほぼ間違いないと思われる。(4)

ディグナーガが個別相について詳しい説明を与えないため、個別相は結局のところ「知覚の対象」としか言い表わせない。かくして、知覚は個別相を対象とし、個別相は知覚の対象であるという一種の循環論法を生むことになり、対象が二種だから認識手段も二種であるというディグナーガの最初の議論も、説得力を欠くことになるであろう。この問題の解決には、個別相とは「有効なはたらきの能力をもつ実在である」という、ダルマキールティ（Dharmakīrti 六〇〇—六六〇頃）の著名な規定を待たねばならない。(5)

3　認識結果（その一）(6)

対象認識　インドの認識論において、認識の構造は、認識手段・認識対象・認識結果（pramāṇa-phala/pramiti）・認識主体（pramāṭṛ）という、それぞれ独立の四要素によって分析されるのが普通である。すでに、認識手段と認識対象に関するディグナーガの見解は紹介した。自我（ātman）の存在を認めない仏教徒のかれが、認識主体を問題にすることはない。したがって、残るは、認識結果は何かという問題である。

ディグナーガにとって、知覚の場合にせよ、推理の場合にせよ、認識結果は「対象認識」（viṣayādhigati）と呼ばれるものである。眼前の火そのものを直接知覚するばあい、結果は火の知覚という対象認識であり、山にある火を煙か

ら推理するばあい、結果は火の一般相の概念知という対象認識である。したがって、認識結果は、知覚や推理という認識手段と本質的になんら異なるものではない。ここに、認識の諸要素はそれぞれ別個の実体であると説くニャーヤ派やミーマーンサー派に比べて、ディグナーガの独自性がある。かれのいう対象認識とは、知識が対象の形象(ākāra)をもって生じる、すなわち、対象に類似して生じることであり、それとは別に認識手段と同定されるべき独立の認識作用は存在しないのである。ただ、子供が父親に似て生まれるとき、「子供が父親の容貌を取る」と言うように、対象認識に対象の形象を取るという作用を仮定して、「認識手段」の名を比喩的に与えるにすぎない。要するに、あるのはただ対象認識という単一の事実であり、認識手段といい、認識結果といっても、この事実をわれわれが論理的・概念的に分析した結果にすぎない。

「知識が対象の形象をもって生じる」というディグナーガの見解は、重要である。インドの諸哲学派は、知識が鏡のように対象の形象を模写すると考える有形象知識論と、知識は水晶のように対象の形象を透写するにすぎず、それ自身なんらの影響・変化を受けないと考える無形象知識論に大別される。ここでも、ディグナーガは、ニャーヤ派やミーマーンサー派の無形象知識論に対抗して、有形象知識論を宣説しており、かれの立場が後続する仏教論理学者たちの主流を占めることになる。

4　認識結果（その二）[7]

唯識派の認識論　前節の認識結果の分析は、外界の実在を前提とする経量部の立場からなされたものである。ディグナーガは、さらに別の角度から認識結果を分析している。それは、かれの後継者たちによって、『集量論』中ただ

一度、外界存在を否定し、心識の実在のみを説く瑜伽行唯識派（Yogācāra-vijñānavādin）の立場から議論されているとみなされる箇所である。

唯識派の基本的なテーゼのひとつは、われわれの経験世界は知の表象にすぎない（vijñaptimātratā 唯識性）という考えである。日常経験を分析するとき、必ず「瓶」等の対象と「瓶の知」という二要素が抽出されるが、主観（grāhaka）のみならず、一見外界の対象と思われる客観（grāhya）も、心識の顕現、形象にほかならないと、唯識派は考える。心識は必ず主・客の二形象を伴うものであるという、マイトレーヤ（Maitreya 弥勒）・アサンガ（Asaṅga 無著）以来の伝統的な唯識説にもとづいて、ディグナーガは、およそ知識は、知識自身として顕現すると同時に、対象としても顕現する、あるいは、知識は自己の形象と対象の形象という二形象をもつものであると述べる。このような唯識派の立場にたてば、知識とは別個の外界の対象が存在せぬゆえ、経量部のように認識結果を「対象認識」と呼ぶことは不可能である。ディグナーガによれば、この場合の認識結果は、知識「自身の顕現」による瓶等の「対象の顕現」の認識の結果である。それは瓶等の知であるが、その瓶等が知識の顕現にほかならないから、知識の「自己認識」（svasaṃvitti）である。したがって、唯識派にとって、認識手段と認識結果のみならず、認識対象も知識と独立の実体ではなく、これら三要素はすべて同一の知識に論理的に付与されたものにすぎない。なお、ディグナーガは明言しないが、唯識派の観点からすれば、知覚と推理という認識手段の区別も重要な意味をもたないであろう。推理は、あくまでも知識と別個な外界の対象の存在を前提とするからである。唯識派による認識構造の分析は左図のようになろう。

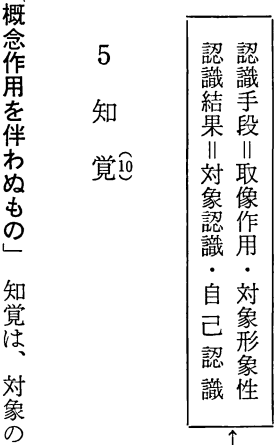
認識対象＝対象の顕現
認識手段＝自己の顕現　←同一の知識
認識結果＝自己認識

「自己認識」　伝統的な唯識派では、知識が常に主客の二様に顕現する理由を、無始時以来、われわれの心識の流れに植えつけられている潜在印象（vāsanā）に帰すが、ディグナーガは、あえてここで潜在印象の理論に依拠せず、別の論理的な根拠を与えようとする。[8] たとえば、単なる対象認識とその追認識とを区別しうることは、知識の二形象性を前提せずには説明できないと言う。もし「瓶の知」が瓶の形象のみを保有するなら、その追認識である「瓶の知の知」も瓶の知の形象、すなわち瓶の形象を保有するから、両者は区別できないというわけである。また、知識の二形象性を前提しなければ、先の知の形象が後の知に伝えられることや、過去の経験の想起が説明できないとも言われる。

さらにディグナーガは、知識の二形象性が、すべての知識は自己認識であるという事実を示唆すると言う。もし自己認識を認めず、知識は後続する別の知識により知られると仮定すれば、第三・第四の知識というぐあいに無限の知の連鎖を想定しないかぎり、最初の知識が想起されるという事実を説明しえない。しかし、そのような知の連鎖を仮定すれば、その間に最初の知識の対象以外のものをいかにして認識できるであろうか。したがって、すべての知識は自己認識でなければならないというわけである。主観・客観に「自己認識」という第三の要素を加えたのは、おそらくディグナーガの独創であろう。知識の不可分の要素である認識結果として自己認識をたてることは、要するに、すべての知識は自己認識であるということにほかならない。後述するように、概念知すらも自己認識としては知覚であるとみなされるなら、すべての知識は自己認識であり、知覚であるということになろう。しかし、このような極端な考えからは、実際的な意味での認識論は生じてこないと言わねばならない。ディグナーガ以後の多くの唯識派の思想家にとって、「自己認識」は「唯識性」と同義に扱われるようになる。[9] 実に、自己認識の理論こそ、ディグナーガ以降の唯識派を、伝統的唯識派から峻別するのである。

ディグナーガは、外界の実在を認める経量部の立場でも、自己認識が認識結果とみなさるべきだと言う。前節にお

いて、認識結果は「対象認識」と呼ばれたが、実はそれは比喩的表現にすぎず、たとえ外界の事物を対象としても、自己認識が真の認識結果であると考えられる。この場合の認識手段は、先に仮定された、知識が対象の形象を取る作用である。そして、自己認識とは、知識の中に取りこまれた形象が、知識自身によって認識されることにほかならない。外界を対象とする知識も自己認識であるというこの理論は、ディグナーガ自身は明言しないが、外界の対象は実は直接知覚の対象ではなく、推理の対象であるという経量部の学説を論理的に帰結するものである。経量部の認識構造の分析を図示すれば左図のようになる。



5 知覚[10]

「概念作用を伴わぬもの」 知覚は、対象の個別相、対象そのもの、言い換えれば個物の直接的認識であり、その取像作用に着眼するとき「認識手段」と比喩的に呼ばれ、本質的には対象認識というより自己認識である。これが、これまで明らかになった知覚にたいするディグナーガの考えである。さらにかれは、知覚を「概念作用（kalpanā）を伴わぬもの」と定義する。これは、定義というより、要するに「知覚は概念知ではない」と述べているにすぎない。後述するように、あらゆる言語表現は「他者の否定（アポーハ）」を本質とすると考えるディグナーガにすれば、この知覚の定義は至極当然の表現であろう。知覚にたいするかれの具体的な見解は、次節に言及する知覚の分類によってはじめて明らか

となる。ともあれ、この定義から、ディグナーガ認識論の取り扱う領域が、直接知覚と概念知に二分されることがわかる。知覚と概念知を峻別するかれの立場は、両者を混同する説一切有部（Sarvāstivādin）やニャーヤ、ヴァイシェーシカ派の認識論を考慮するとき、重要な意味をもつのである。

ディグナーガは、概念作用を定義して、認識対象に「名称（nāman）・種（jāti＝普遍）等を結合すること」と述べる。たとえば、固有名詞（yadṛcchā-śabda）の場合には、名称によって限定された対象が、「太郎」などと呼ばれ、種の言葉（jāti-śabda）の場合には、牛性などの種によって限定された対象が、「牛」などと呼ばれると言う。以下、対象を限定する要素として、性質（guṇa）・運動（kriyā）・実体（dravya）、もしくは関係（sambandha）があげられる。しかし、かれは、これらの諸要素を実在すると考えておらず、いずれも言葉の適用根拠（pravṛttinimitta）として認めない。ディグナーガにとって、言葉とその対象との関係は、単なる慣用（saṃketa）にもとづくものであり、その意味で、すべての言葉は一種の固有名詞であるとも考えられる。

言葉の機能や対象についてのディグナーガの考えは後述するとして、いま問題にしている概念作用とは、認識対象にたいする「言葉の結合」、すなわち、対象の同定や言語表現の過程にほかならない。「名称」等は、言葉を分類する契機にすぎず、本質的な意味をもつと考える必要はない。なお、概念作用を単に言葉の結合と考えれば、言語機能をもたぬ唖者や言語をまだ習得しない嬰児には、概念作用、したがって、概念知がありえないことになる。この点を考慮して、ダルマキールティは、「概念作用は、言葉と結合可能な表象をもつ知である」と、ディグナーガの定義を修正するのである。(11)「知覚は概念作用を伴わぬものである」というディグナーガの定義は、たとえかれの独創でなかったとしても、かれの認識論にとって重要な視点であったにちがいない。その証拠に、『集量論』の「知覚章」中、自説を述べる部分の大半は、この定義の証明という意図で書かれているのである。

6　知覚の分類[12]

四種の知覚　ディグナーガは、知覚を分類して、つぎの四種をあげる。

① 眼等の五感官より生じる、外界の対象の認識。

② 内官（manas）による認識。ただし、(イ)外界の対象の直接的認識と、(ロ)欲望・嫌悪・無知・楽・苦などの心作用の自己認識に限る。

③ 師の教説による概念作用を交えない、修行者（yogin）による外界の対象の純粋直観。

④ 外界の対象の認識としてではなく、自己認識としての概念知（kalpanā-jñāna）。

この分類中、①②が、原始経典からアビダルマへと受け継がれてきた六種の対象と六種の感官により六種の認識が生じるという「十八界」の理論にもとづくことは言うまでもない。したがって、ディグナーガのいう知覚とは、まず第一にアビダルマの五種の感官知にほぼ相当すると言っても間違いないであろう。現に、ディグナーガは、「知覚」（pratyakṣa）という語の語義解釈に、説一切有部のアビダルマの学説を参照するとともに、「知覚は概念作用を伴わない」という先の定義が、同じく説一切有部のアビダルマ文献中のいくつかのパッセージと矛盾しないことを強調している。

内官（マナス）による外界の対象の認識を知覚とみなすのには、少なからず抵抗を感じるであろう。説一切有部のアビダルマでは、内官（マナス）は窮極的には心識と同一視され、自己と自己に連合する心作用を除くすべてのダルマ、つまりすべてのものを対象としうると考えられている。したがって、外界の対象が内官（マナス）の対象となることも十分可能である。しかし、

ディグナーガが「内官（マナス）による外界の対象の直接知覚」ということで具体的に何を意味したかは、残念ながら明らかではない。かれに続く仏教論理学者たちも、その解釈はさまざまであり、単に伝統的教説として論証抜きに受け入れるべきだという者や、ついには知覚としてまったく認めない者もいた[13]。他方、すべての内官（マナス）による認識が知覚ではないことに注意しなければならない。たとえば、感官知によって受領された知覚内容を内官（マナス）により認識する場合のように、大部分の内官（マナス）による認識は概念知であり、知覚とみなされるのは一部にすぎない。

ディグナーガの知覚の分類において、もっとも独創的なのは、②の㈡と④に現われる「自己認識」である。概念知は言うまでもなく、欲望などの心作用の認識も常識的には知覚と考えられない。しかし、両者とも自己認識という観点からすれば知覚であると、かれは言うのである。すでに、唯識派の立場でも、経量部の立場でも、認識結果は自己認識であり、その意味で、すべての知識は自己認識であることになると言及した。ここでは、その論理的含みとして、概念知などさえも自己認識としては知覚であると述べられるのである。他方、心識は自己および自己と連合する心作用を対象としないと説く説一切有部では、当然自己認識は認められない。一般に、ニャーヤ派を始めとする無形象知識論者は、自己認識を認めない。

最後に、③の修行者の直観とは、他のインド哲学諸派の一部で、「超世間的な知覚」と呼ばれるものに対応しよう。これは、後代の仏教論理学者たちによれば、仏教徒にとっての真理である「四聖諦」の直観などである。

7　疑似知覚[14]

知識の分類　ディグナーガは、知覚に似て非なるもの（pratyakṣābhāsa）として、つぎのものをあげる。

① 陽炎にたいして「水」と間違って構想することより生じる誤謬知（bhrānti-jñāna）。

② たとえば、瓶などの実体、数などの性質、「挙げる」などの運動、存在性・瓶性などの普遍ほか、世間で常識的に存在と考えられているものの認識（saṃvṛtisaj-jñāna）。

③ 推理・推理の結果・想起・欲求・疑惑など。

これらは、すべて概念知であるから、先に述べたディグナーガの知覚の定義に違反するわけである。①と③は過去の経験に依存する認識であるから、②は実在する対象（個別相）に、他者、たとえば「瓶」という一般相を仮託することより生じる認識であるから、ともに概念知とみなされる。②は一種の「知覚判断」であろう。

前節の知覚の分類に、この疑似知覚（概念知）の分類を加えると、ディグナーガ認識論の取り扱う領域が、ほぼ明らかになる。それを整理すれば、つぎのようになろう。ただし、知覚はともかく、概念知の分類に関しては、不完全であることが注意されねばならない。

- 知識
  - 直接知―知覚
    - 感官知（内官による知を含む）
    - 修行者の直観
    - 心作用・概念知の自己認識
  - 概念知
    - 推理・推理の結果
    - 種々の心作用
    - 知覚判断
    - 誤謬知

ディグナーガの疑似知覚の分類に、ダルマキールティは、欠陥のある感官より生じる直接知を加えている。たとえ

ば、眼の欠陥により月が二重に見えるような場合である。これはダルマキールティが、概念作用を伴わない直接知に、正常な感官より生じる感官知などの、いわゆる知覚と、欠陥のある感官より生じる誤謬知の二種があることを認めたからである。かれがディグナーガの知覚の定義に、「誤りのないもの」(abhrānta)という制限を加えたのも、このためである。一方、ディグナーガは、恐らく欠陥ある感官による誤った直接知の可能性を十分考慮せず、直接知はすべて知覚という確実な認識手段であり、誤りのない認識であるとみなしたのであろう。したがって、「誤りのないもの」というダルマキールティの規定は、わざわざ言い表わす必要のないものであったにちがいない。事実、ディグナーガは、誤謬知の原因を内官(マナス)に帰し、誤謬知はすべて概念知であると考えていたようである。[15] ダルマキールティは、概念知に関してもより明確な分析を加えている。かれの知識の分類を、ディグナーガとの比較のために図示すれば、つぎのようである。

- 知識
  - 直接知
    - 正常な感官知などの知覚（＝確実な認識手段）
    - 欠陥のある感官による誤謬知
  - 概念知―誤謬知
    - 言葉による認識をふくむ広義の推理（＝確実な認識手段）
    - 知覚判断
    - 陽炎などにたいする純粋の誤謬知

知識の真偽と確実性　ダルマキールティによれば、概念知はすべて、Aでない対象をAと把えるという点で誤謬知であるが、それが期待される対象の有効な能力に導くとき、撞着性がなく(avisaṃvāda)、したがって確実な認識手段である推理とみなされ、[16] さもなければ、陽炎を「水」と把える場合のように、期待に反する結果をもたらす純粋な誤

謬知とみなされるのである。ここで注意されねばならないことは、仏教論理学に関するかぎり、知識の真偽の問題と、知識の確実性（prāmāṇya）の問題とは、全く異なる問題だということである。知識の真偽に関して言えば、直接知の一部、知覚のみが真知であり、あとはすべて誤謬知（bhrānti-jñāna）、偽知である。いま、上述のダルマキールティの誤謬知の定義を考慮し、かつ、知覚とは対象のありのままの知識であるという、かれらの考えを参照すると、仏教論理学の真理（truth）にたいする態度は、対象と知識の正確な一対一対応を前提とする一種の「対応説」（correspondence theory）であると言えよう。一方、知識の確実性に関しては、真知である知覚のみならず、偽知の一部である推理も、それが有効性を発揮するかぎり、確実な認識手段とみなされるのである。ダルマキールティにとって、知識の確実性は、純粋に実用的な見地から決定されると言えよう。もっとも、すべての知識は、それ自体として自己認識であり、したがって知覚であるという立場にたてば、当然すべての知識は真知であり、かつ確実な認識手段であるということになろうが、それでは実際的な意味での認識論は生まれてこないのである。知識の真偽の問題、確実性の問題が有意味であるのは、心識以外の存在を何らかの形で前提する場合に限られるであろう。ともあれ、ディグナーガは、いずれの問題にも強い関心を示したとは思われない。

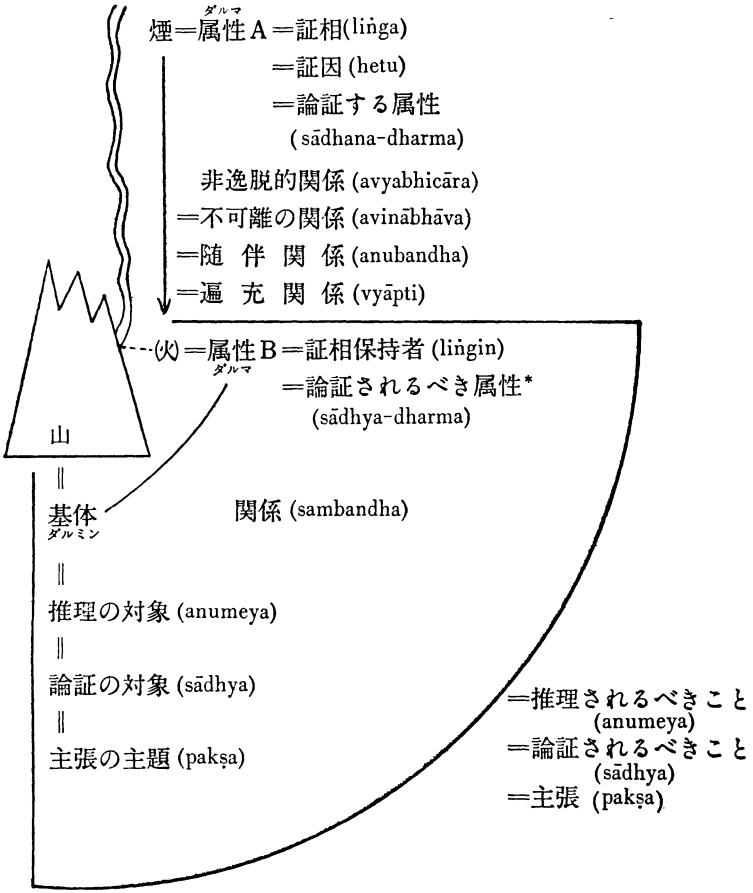
8 推理(17)

二種の推理 ディグナーガは、すでに述べたように、「推理」という語を他学派の説く証言・比定などを含む広義に用いている。かれの言う推理は、他者の否定（アポーハ）と特徴づけられる対象の一般相、普遍を把える概念知である。それは、比喩的に「認識手段」あるいは「対象認識」と呼ばれうるが、本質的には、知覚と同様に自己認識である。ディ

グナーガが、後述するように、概念知の本質を「他者の否定（アポーハ）」として把えて、推理・証言・比定などを「概念知」という名のもとに統一的に把握しえたのは、画期的なことであった。しかし、本格的な概念知の分析は、再びダルマキールティをまたねばならない。『集量論』において、ディグナーガは、知覚の考察に続いて、伝統的な意味での推理の考察に進むのである。

ディグナーガは、推理を二種に区別して、「自己のための推理」と「他者のための推理」と呼ぶ。前者は、「三条件を満足させる証相（liṅga）による対象認識」と定義され、いま吟味されるべき推理（inference）そのものである。後者は、自己のための推理により「みずから経験した内容を他者に知らしめること」と定義され、いわば内的な推理を言語化・形式化したもの、論証（proof）である。これについては、のちにディグナーガの論理学を扱うさいに論ずる。なお、知覚と異なり、推理が二種に分類されうるのは、後者が言語表現しえぬ個別相ではなく、言葉の対象となる一般相を対象領域とするからである。

「ダルマ」と「ダルミン」　ディグナーガの推理論の分析に先だち、インド論理学のもっとも基本的な術語である「ダルマ」（dharma）と「ダルミン」（dharmin）を説明しておかねばならない。両語は、存在論的には、それぞれ属性とその基体、すなわち実体を意味するが、論理学では、およそ何らかの基体（ダルミン）に何らかの形で付属するものは、存在論的に属性であろうとなかろうと、「ダルマ」と呼ばれることが注意されねばならない。[18] インド論理学における有意味な言明は、原則として「基体（ダルミン）xに属性（ダルマ）yがある」という形式をとると考えることができる。たとえば、「あの山には火がある。煙があるから」という推理の場合、「基体（ダルミン）〈あの山〉に属性（ダルマ）〈火〉がある。なぜならば、（基体（ダルミン）〈あの山〉に）属性（ダルマ）〈煙〉があるから」と書き換えることができるのである。以上のことは、ディグナーガ論理学にも適用され



＊anumeya／pakṣa と呼ばれうる。

る。ディグナーガの使用する術語を簡単に紹介するために、煙による火の存在の推理を例にとって、図を描いておこう。

ディグナーガの術語は未整理で、しばしば同一物に複数の名称が与えられているが、とくに、anumeya/sādhya/pakṣa が、基体（ダルミン）・属性（ダルマ）B・基体（ダルミン）＋属性（ダルマ）Bの三者に等しく適用されることが注意されねばならない。(19)

9　証相の三条件(20)

「証相」とその三つの条件　前節に述べたように、ディグナーガは推理を定義して「三条件を満足させる証相による対象認識」と言うが、証相とは、煙によって火の存在を知る場合の「煙」のように、推理を確立する一種の目印である。ディグナーガによると、この証相が間違いなく推理知を生み出すためには、つぎの三条件を満足させねばならない。(21)

条件一　推理の対象に存在すること（anumeye sadbhāvaḥ）。

条件二　推理の対象と同類のものにのみ存在すること（tattulya eva sadbhāvaḥ）。

条件三　推理の対象と同類でないものには決して存在しないこと（asati nāstitā eva）。

まず、「推理の対象」とは何かと言うと、推理されるべき属性（ダルマ）Bや、それと基体（ダルミン）との関係ではなく、基体（ダルミン）である。しかし、単なる基体（ダルミン）ではなく、属性（ダルマ）Bによって限定された基体（ダルミン）である。たとえば、火によって限定された山が、推理の対象となるのである。したがって、正しい証相の満足させるべき第一条件とは、証相である属性（ダルマ）Aが、推理されるべき属性（ダルマ）Bにより限定された基体（ダルミン）に存在することである。すなわち、証相である煙が彼方（かなた）の山から立ち昇ることが、

事実として、知覚もしくは別の推理によって確認されていなければならないということである。この第一条件が満足されないばあい、たとえば、ある所に煙が無いばあい、そこに火の存在が推理されないのは当然である。

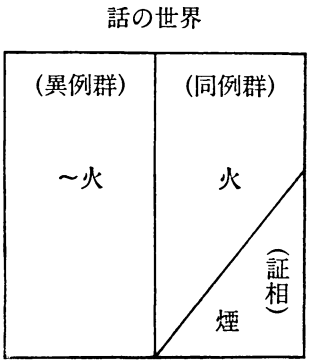
推理の対象と同類のものとは、たとえば、火があるという点で「あの山」と同類とみなされる竈(かまど)などであり、「同例群」(sapakṣa)とも呼ばれる。推理の対象と同類でないものとは、たとえば、火が無いという点で「あの山」と異なる湖などであり、「異例群」(asapakṣa/vipakṣa)とも呼ばれる。[22] 同例群と異例群とは、要するに、全論理空間、われわれの「話の世界」(universe of discourse)を、推理されるべき属性(ダルマ)Bの有無によって二分したものにほかならない。なお、ここで注意されねばならないことは、推理の対象そのものは同例群と異例群からなる「話の世界」の一部では決してないことである。いま、火の存在が問題とされているのに、火の有無が確定されていない「あの山」が、同例群にも異例群にも属さぬことは当然であろう。

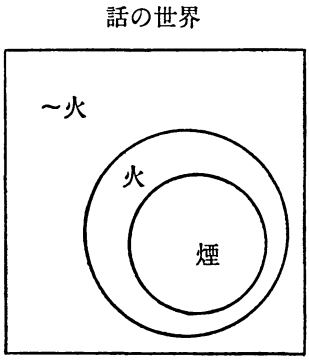
さて、正しい証相の満足させるべき第二条件とは、証相である属性(ダルマ)Aが同例群にのみ、すなわち、同例群の全体もしくは一部に存在することである。たとえば、赤熱の鉄球のように煙を伴わない火のあることを考慮すると、煙という証相は、火のある所という同例群の一部に存在することが分る。火が煙を伴うには、湿気などの他の要素を必要とするからである。一方、正しい証相の第三条件とは、証相である属性(ダルマ)Aが異例群に決して存在しないこと、異例群全体から完全に排除されるということである。今の場合、火のない所には決して煙がないということにほかならない。

ディグナーガは、さらに、これら三条件のうち一つないし二つを満足させる証相を六種類例示しているが、この問題は、ディグナーガの論理学中、「九句因」を扱うさいに、より詳しく議論されるので、いまは触れないことにする。なお、「正しい証相の三条件」という考えは、ディグナーガの独創ではなく、少なくともアサンガの頃にまでさかのぼるものと考えられている。[23]

10　遍充関係(24)

「不可離の関係」　正しい証相の第二・第三条件をあわせれば、証相が異例群全体から排除され、同例群の全体もしくは一部に存在するということになる。言い換えれば、属性Aの存在領域が、属性Bの存在領域と同一であるか、もしくは、前者が後者に完全に包摂されることにほかならない。





「話の世界」をこのように理解するとき、はじめて、「およそ属性A（煙）のある所には属性B（火）がある」、あるいは、「およそ属性B（火）のない所には属性A（煙）もない」という普遍的な判断が可能である。ディグナーガは、このような場合に、属性Aは属性Bにたいして「非逸脱的関係」＝「不可離の関係」をもつという。属性Aには必ず属性Bが随伴するということである。だからこそ、前者は後者を間違いなく推理せしめる証相となるのである。正しい証

相の第二・第三条件とは、実に属性A・Bがこのような「不可離の関係」にあるべきことを述べたものにほかならない。

ディグナーガは、属性A（証相）と属性B（証相保持者）との間の「不可離の関係」に強い関心を示している。かれは、まず、それが対等な関係項の間に成立する通常の意味での関係ではなく、必ず、属性Aに属性Bが随伴し、前者が後者を知らしめるという一方向的な関係であることを注意する。さらに、属性Aがある所にのみ属性Bがあり、後者がない所には前者もないというように、属性Aが属性Bに遍充される（vyāpta）ばあいに、両者の間に「不可離の関係」が成立すると言う。これは、先に述べたように、属性Aの存在領域が属性Bの存在領域に包摂されるということである。たとえば、牛性は有角性に遍充されるから、牛性は無角性を否定して有角性を知らしめることができる。すなわち、あるものが牛であれば、それは必ず角をもつと推理できるのである。しかし、逆に、有角性が牛性を知らしめることはない。角をもっていても牛でないものがいるように、有角性は牛性に遍充されないからである。かくして、ディグナーガにとって「不可離の関係」とは遍充関係であり、そこには、「遍充されるもの」が「遍充するもの」を推知させるが、その逆は不可能であるという関係が成立するのである。したがって、正しい証因の第二・第三条件とは、属性Aと属性Bがこのような遍充関係にあるべきことを規定しているのである。

推理・論証の根拠となる遍充関係は、インド論理学のもっとも重要な概念のひとつであるが、一体だれが最初にこれを提唱したかは、未解決の問題である。ただ、ディグナーガが遍充関係の基本的な概念を正しく把握しているのは事実である。さらにかれが繰り返し遍充関係に関する誤解を正そうとすることは、かれが遍充関係の理論の確立に重要な役割を果したことを示唆するものである。

「話の世界」　さて、ディグナーガは、推理のプロセスをつぎのように考えている。(1)推理の対象（あの山）に証相（煙）があることが、知覚もしくは別の推理によって確認される。(2)つぎに、その証相（煙）が推理されるべき属性（火）にたいして「不可離の関係」をもつことが想起される。(3)その結果、推理の対象（あの山）に推理されるべき属性（火）が確かに存在すると決定されるのである。かくして、ディグナーガの推理とは、われわれの「話の世界」に見出される遍充関係つまり「不可離の関係」という一種の経験的真理を、目下問題となっている推理の対象に適用することにより、ある結論を導出することにほかならない。

したがって、かれの推理論は、さまざまな経験的真理より成る整然と秩序づけられた「話の世界」を前提としないかぎりは成立しない。しかし、ディグナーガは、『集量論』等の著作において、ついに、かれの前提とする「話の世界」を体系的に叙述することはなかった。かれにとって窮極的真理ともいえる「すべては心識のみである」という唯識派の形而上学は、かれの認識論・論理学が前提する一種の常識的な世界観の位置を占めえない。一方、説一切有部や経量部のアビダルマ哲学の世界観がその代りをしたとも思われない。ディグナーガは、むしろ、後に見るように、ヴァイシェーシカ派の範疇論的存在論に酷似するものを想定していたようである。しかし、具体的なことは不明である。

この結果、かれの当時すでにヴァイシェーシカ派やサーンキャ派によって推理を成立させる数種類の関係が考察されていたにもかかわらず、かれ自身、一体具体的に何を遍充関係として認めていたか明らかでないのである。仏教論理学者の間ではじめてこの問題に明確な答を与えるのは、再びダルマキールティである。推理を成立させる必然的関係（pratibandha）として、かれは因果関係と同一性の関係をあげる。[25] かれは明言しないが、物理的あるいは論理的にあい容れないものの間の一種の矛盾関係（virodha）も同様の機能を果したと考えられる。

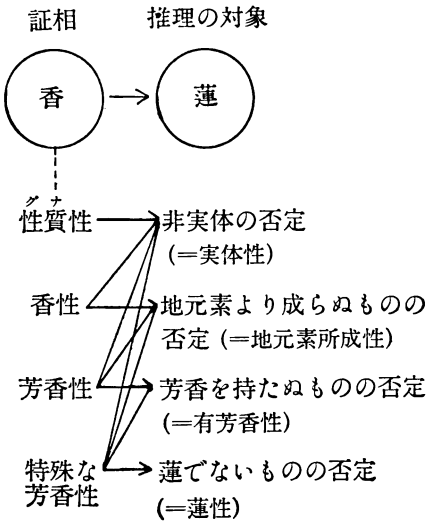
11　アポーハ論（その一）[26]

推理と「アポーハ」　以上、ディグナーガによる伝統的な意味での推理の分析を見てきたが、かれの推理論の独自性は、推理の本質を「他者の否定（アポーハ）」と規定するアポーハ論にある。まず、推理における証相の機能が、他者の否定（アポーハ）と特徴づけられる。たとえば、煙から火の存在を推理するばあい、証相である煙は、われわれの「話の世界」を二分する「火のある所」と「火のない所」のうち、後者から完全に排除される。ゆえに、証相が所属する、推理の対象であるあの山は「火のない所」ではありえないという形で、「あの山には火がある」という推理を引き起すのである。したがって、アポーハ論の観点からは、正しい証因の三条件のうち、第三条件こそもっとも重要なものであると言われねばならない。つぎに、推理の対象となる一般相も「他者の否定（アポーハ）」と特徴づけられる。推理によって知られるのは、むろん知覚の対象である特定の火、火の個別相、火そのものではない。火一般、火の一般相、火の普遍が、「火にあらざるものの否定（アポーハ）」という形で知られるのである。

煙という証相によって知られるのは、火の一般相である火性のみであろうか。インド論理学において、判断ないし言明は、原則として「基体（ダルミン）xに属性（ダルマ）yがある」という形をとるとすでに述べたが、いま、火という基体（ダルミン）について、さまざまの属性（ダルマ）を指摘することができる。われわれの「話の世界」が、「火は存在する」「火は実体である」等の判断を許すなら、基体（ダルミン）〈火〉には、属性（ダルマ）〈存在性〉〈実体性〉等の高次の普遍性があると言える。また、火のもつ特殊な炎や熱等を考慮すると、基体（ダルミン）〈火〉には、属性（ダルマ）〈炎〉〈熱〉等の特殊性があると言える。さて、煙という証因により、火という基体（ダルミン）のもつこれらすべての属性（ダルマ）が知られるわけではない。証因と遍充関係により必然的に結びついた属性（ダルマ）の

みが、「他者の否定（アポーハ）」という形でのみ知られるのである。すなわち、およそ実体でなければ火ではないから、煙は、「非実体ではない」という形で〈実体性〉などの火の高次の普遍性を知らしめる。しかし、火の特殊性である〈炎〉〈熱〉等は、証因である煙と必然的に結びつかないから知られない。彼方に立ち昇る煙から、その原因である火の一般相は知られても、その特殊な炎や熱を推理することは不可能である。個々の火の炎や熱はさまざまだからである。

たとえば、ある特殊な芳香により、蓮の存在を推理することができる。この場合、証相のもつさまざまな属性（ダルマ）が、

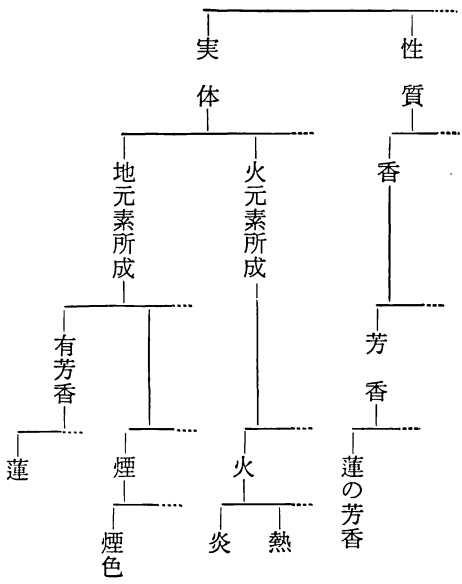


次つぎと推理の対象（蓮）のさまざまな属性（ダルマ）を示すことが分る。ディグナーガの前提する「話の世界」では、香は一種の性質（グナ）であり、性質は実体以外のものを基体としないから、まず証相の〈性質性（グナ）〉により、推理の対象が「非実体ではない」と知られる。つぎに、香という性質（グナ）は地元素より成る実体以外には所属しないから、証相の〈香性〉により、「非実体の否定（アポーハ）」に加えて、「地元素より成らぬものではない」と知られる。このようにして、最後に、蓮特有の芳香であることから、推理の対象は「蓮でないものではない」と知られるのである。したがって、証相のもつすべての属性（ダルマ）が、期待される推理をもたらすのではない。

再び、煙という証相を例にとれば、その〈煙性〉および、〈煙色性〉等の煙の特殊性は、火の存在を推理させる。しかし、〈実体性〉等の煙のもつ高次の普遍性は、実体でなければ煙ではないというように必然的に結びつくにもかかわらず、火の存在を推理させない。〈煙色性〉が煙特有のものであるゆえ、証相である煙を、そして、間接的に火の存在を知らしめるのに対して、〈実体性〉は煙以外のものにも共有されるゆえ、必ずしも煙や火の存在を知らしめないのである。かくして、煙によって火の存在を推理するばあい、証相である煙の〈煙性〉およびその特殊性は、火の存在を知らしめるが、煙のもつ高次の普遍性はそうではない。逆に、証相である煙によって知らしめられるのは、〈火性〉および火の高次の普遍性であって、火の特殊性ではない。

ここまでくると、ディグナーガ自身は明示しないものの、かれが前提する「話の世界」が、ヴァイシェーシカ派のカテゴリー論を想起させる一種の整然とした〈種—類〉(genus-species) の世界であることが分る。これまでの議論より、たとえばつぎの頁のようなヒエラルキーを描くことができよう。

ディグナーガにとって、知覚は、実在する対象のありのままの認識、トータルで肯定的な知識である。対象を概念的に分析すれば、そこにさまざまの属性（ダルマ）を指摘しうるが、概念作用を伴わない知覚は、対象を「基体（ダルミン）xに属性（ダルマ）yがあ



る」と理解することはない。そのような判断が可能であるのは、推理を含む概念知である。概念知は、あくまでも個別的な実在を一般的・普遍的な形で切りとる部分的な認識、「他者の否定（アポーハ）」を本質とする否定的な知識であると言わねばならない。

12　アポーハ論（その二）[27]

「言葉」の機能　前節において、ディグナーガの説く推理が他者の否定（アポーハ）を本質とすることを明らかにしたが、推理の言語化である論証を論ずる『集量論』第三章も、論証の本質が他者の否定（アポーハ）であると説く。しかし、ディグナーガの本格的な「アポーハ論」は、同書第五章に展開されるのである。かれは、まず、他派によって独立の認識手段とみなされる「証言」、すなわち言葉による認識が、本質的には推理にほかならないと言う。なぜならば、推理における証相が他者の否定（アポーハ）により推理の対象を明らかにするように、言葉も他者の否定（アポーハ）により言葉が表示する意味を明らかにするからである。ディグナーガは、『集量論』第五章の末尾に、「比定」などの他の認識手段も本質的には推理にほかならないと説く。このように「他者の否定（アポーハ）」という統一原理によって、推理・証言・比定などを等置した点に、ディグナーガの推理論の最大の特色があると言えよう。

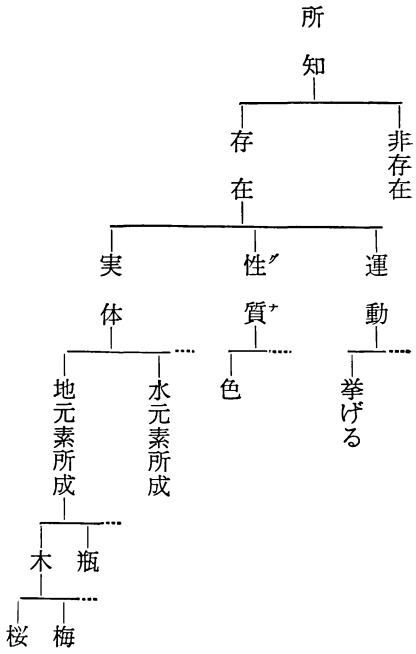
言葉の機能が他者の否定（アポーハ）であることを明らかにするために、ディグナーガは、まず「言葉の対象」(śabdārtha)、言葉によって表示されるべき意味を考察する。言葉の対象として、「牛」等の「種の言葉」の場合、つぎの四者が想定される。(1)個々の牛、(2)牛性という普遍、(3)両者の関係、(4)牛性に限定された個々の牛。ディグナーガは、いずれにも論理的欠陥を見出し、言葉の対象は他者の否定（アポーハ）にほかならないと結論する。ディグナーガにとって言葉の対象は推理の対象であるから、「一般相」と呼ばれるべきものである。したがって、他者の否定（アポーハ）は一般相、普遍にほかならないのである。かれを実念論者と区別するのは、後者が種・普遍を実在とみなすのに対して、ディグナーガがそれを「他者の否定（アポーハ）」という思惟的に構成された概念と考える点にある。[28]

先に、証相は、対象のもつ多様な属性（ダルマ）の一部を他者の否定（アポーハ）により知らしめ、その証相自身の多様な属性（ダルマ）の一部が、推理をもたらすのに貢献すると述べたが、言葉に関してもまったく同じことが言われる。言葉の対象は多様であるが、そのうち、その言葉と必然的に結びつくもののみが、他者の否定（アポーハ）により知られる。また、言葉自身も多様な属性（ダルマ）をもつが、言葉の対象を知らしめるのはその一部である。つぎに、言葉の機能としての他者の否定（アポーハ）を明らかにする前に、たとえば、「青蓮」という複合語において、修飾・被修飾の関係（viśeṣaṇaviśeṣyabhāva）や同格関係（sāmānādhikaraṇya）が可能であるのは、アポーハ論を認める場合のみであると説明されている。

「普遍」のヒエラルキー　ディグナーガがいかに言葉の機能を説明するかを理解するためには、再びかれが暗黙裏に前提する「話の世界」に触れねばならない。

たとえば、「木」という語の機能に関して、かれはつぎのような言葉のヒエラルキー、したがって、言葉によって表示されるべき普遍のヒエラルキーを前提していると考えられる。(29)

「木」という語が、他者の否定（アポーハ）すなわち「木でないものの否定（アポーハ）」として、木の一般相〈木性〉を表示するというとき、その否定のスコープは、「木でないもの」をすべて含むわけではない。ディグナーガの言う他者の否定（アポーハ）は、単なる二重否定ではなく、もう少し複雑な性格をもつのである。「木」という語が、まず直接的に否定するのは、それと同一の普遍〈地元素所成性〉を共有するもの、たとえば、瓶等である。ある地元素より成るものが、同時に「木」と「瓶」と呼ばれることは不可能だからである。つぎに、水元素より成るもの等は、木のもつ高次の普遍を表示する語「地元素より成るもの」等によって直接否定されるが、「木」によっても間接的に否定される。「木」と呼ばれるものが、水元素より成るものではありえないからである。



しかし、この間接的な「他者の否定（アポーハ）」のプロセスにより、木のもつ高次の普遍、〈地元素所成性〉〈実体性〉〈存在性〉〈所知性〉等の確定知が次つぎと生じるのである。さらに、「木」によって間接的に否定された普遍、たとえば〈性質性（グナ）〉に所属する特殊〈色〉等は、「木」によって無視されるだけである。ディグナーガ自身は明言しないが、「木」によって直接否定される普遍、たとえば〈瓶性〉に所属する特殊〈黒瓶〉〈赤瓶〉等は、「木」によって間接的に否定されると考えるべきであろう。なお、「木」の普遍〈木性〉に属する特殊〈桜〉〈梅〉等が、「木」によって否定されないのも当然のことである。「木」という語は、むしろ、その語の対象が桜であるか、梅であるか等の期待と疑惑を生み出すのである。最後に、「木」の同義語である「樹」等の表示対象も、むろん「木」によっては否定されない。

ディグナーガが、このような普遍のヒエラルキーを前提として言葉の機能を考察することは、それではなぜ普遍そ

のものを言葉の適用根拠と考えないのかという疑問を生むことになろう。しかし、普遍を実在と認めないディグナーガは、それを言葉の適用根拠とはみなさないのである。かれにとって、どの語をどの対象に適用するかは、世間の慣用に従うだけのことであった。この意味で、かれの前提とする「話の世界」は、一種の世間の常識の世界と言えるであろう。

二つの「随伴」　ディグナーガが言葉による認識を推理と等置するもうひとつの根拠は、言葉がその対象を表示する仕方を、「同類のものへの適用」(tulye vṛttiḥ)と「異類のものへの不適用」(atulye 'vṛttiḥ)とかれが規定する点にある。前者は、「肯定的随伴」(anvaya)と呼ばれ、たとえば、もろもろの木に「木」という語が適用されることである。後者は、「否定的随伴」(vyatireka)と呼ばれ、たとえば、木でないものには「木」という語が適用されないことである。[30] 言うまでもなく、この両者は、正しい証相の満足させるべき第二・第三条件に相当しよう。ここで注意すべきことは、ディグナーガが繰り返し「否定的随伴」こそ、言葉の、そして推理のもっとも重要な機能であると言うことである。これは、再び、推理や言葉の本質が「他者の否定(アポーハ)」であると言うことにほかならない。

『集量論』第五章は、引き続きサーンキャ派との論争を記録したあと、最後に、文章の意味を吟味している。かれは、おそらく当時の有数の言語哲学者バルトリハリの影響を受けたのであろう、文章の意味を「ひらめき」(pratibhā)と名づけている。さらに、文章の意味の理解も、言葉の認識と同様に、他者の否定(アポーハ)を本質とする概念知、推理であるが、それ自体としては「自己認識」であるから、知覚であると述べている。以上、ディグナーガのアポーハ論は、意味論的性格の濃いものである。これを本格的な概念論に発展させたのは、ダルマキールティの功績であった。

三　論理学

1　論証式[31]

「五支作法」と「三支作法」　論理学の中核である論証は、ディグナーガにとって、内的な推理を言語化・形式化したものであり、「他者のための推理」と呼ばれることはすでにふれた。論証の本質は、推理と同じく「他者の否定（アポーハ）」であり、すでに詳しく議論した。以下、論証の形式的な側面のみを取り扱うことにする。ちなみに、煙による火の存在の推理は、つぎのような論証式にまとめられる。

〈主　張〉「あの山には火がある」
〈証　因〉「煙があるから」
〈喩　例〉「およそ煙のある所には火がある。たとえば竈のごとし」
「およそ火のない所には煙がない。たとえば湖のごとし」　(1)

ディグナーガの論証式の特色を知るために、かれに先行するニャーヤ派のヴァーツヤーヤナの『ニャーヤ＝スートラ註』(Vātsyāyana, *Nyāyasūtrabhāṣya*)[32]に見出される論証式の一例をあげておこう。

〈主　張〉「音声は無常である」

〈証　因〉「生起するものであるから」
〈喩　例〉「生起する瓶などの実体は無常である」
〈適　合〉「同様に、音声も生起するものである」
〈結　論〉「したがって、生起するものであるから音声は無常である」

なお、〈喩例〉と〈適合〉は、それぞれ「生起しない自我（アートマン）などの実体は常住である」「しかし、音声はそのように生起しないものではない」という言明に置き換えることも可能であるとされる。すなわち、〈喩例〉には肯定的なものと否定的なもののうち、いずれを用いてもよいわけである。

ディグナーガの論証式の第一の特色は、ニャーヤ派の論証式が伝統的に「五支作法」と呼ばれるように五つの言明から成るのに対して、三つの言明より成る「三支作法」であることである。ディグナーガは、〈適合〉と〈結論〉は論証に積極的に貢献しないから述べる必要はないとするのである。かれにとって、〈主張〉は「論証されるべきこと」(sādhya)――推理における「推理されるべきこと」――の言明であり、一種の問題提起であって、窮極的には論証の一部とは考えられない。〈証因〉は、推理における証相に当る証因（hetu）（たとえば、煙）の言明であり、正しい証相の第一条件に相当する証因の第一条件、すなわち、証因が主張の主題（pakṣa）（たとえば、あの山）の属性（ダルマ）であることを述べるものである。主張の主題（パクシャ）とは、推理の対象である基体（ダルミン）に相当する。最後に、〈喩例〉は、証相の第二・第三条件が表示する遍充関係を述べるものである。

「喩例」の意義　ディグナーガの論証式の第二の特色は、ニャーヤ派と異なり、〈喩例〉において遍充関係という普遍的な規則が定式化されていることである。なお、〈喩例〉中に必ず具体的な実例（dṛṣṭānta）があげられることは、

(2)

その普遍的な規則が必ず例示されねばならないという、ディグナーガ論理学の最大の特色を示すものである。かれの言う推理が一種の経験的真理を基盤とすることはすでに述べたが、同様に、かれの論証も純粋に演繹的なものではない。それは実例によってある経験的真理を帰納し、それを主張の主題に適用して結論を演繹するという二重性をもつのである。

このようなディグナーガ論理学の特色は、それが一種の形式論理学となることを妨げなかった。むしろ、ディグナーガは論証式が一般的につぎのような形式をとらねばならないと強調している。

〈主　張〉「基体xには属性Bがある」
〈証　因〉「属性Aがあるから」
〈喩　例〉「およそ属性Aがあるものには属性Bがある。たとえばyのごとし」
　　「およそ属性Bがないものには属性Aがない。たとえばzのごとし」　(3)

『集量論』第三・第四章において、ディグナーガは、当時行なわれていた種々の論証式を批判して、その一見〈証因〉と思われるものが、右の形式に書き換えれば〈喩例〉であったり、あるいは、その逆の場合があると繰り返し論じている。さらに、各論証支の正しい定式化に最大の注意を払っている。ちなみに、先のニャーヤ派の論証式をディグナーガ流に変形すれば、つぎのようになろう。

〈主　張〉「音声は無常である」
〈証　因〉「生起するものであるから」
〈喩　例〉「およそ生起するものは無常である。たとえば瓶のごとし」
　　「およそ常住なものは生起しない。たとえば自我のごとし」　(4)

以下、これら〈主張〉〈証因〉〈喩例〉を一いち吟味することにしよう。

2 主張[33]

「間違った主張」の排除　ディグナーガは、〈主張〉を定義して、単に「論証されるべきこと」の説示であるだけでなく、論者みずからが「それが論証されるべきだ」と願っているものであり、目下の主張(パクシャ)の主題に関して、知覚・推理・証言あるいは世間の常識によってすでに否定されていないものであると述べる。なお、ここで「主張」(pakṣa)という語が、論証支としての〈主張〉のみならず、それによって表現されている主張内容、すなわち、論証されるべき属性(ダルマ)によって限定された主張の主題(パクシャ)（たとえば、火によって限定されたあの山）をも指しうることが注意されねばならない。同様に、「証因」「喩例」の両語も、それぞれ論証支の名前であると同時に、論証する属性(ダルマ)である証因（たとえば、煙）と具体的な実例（たとえば、竈や湖）を指しうる。

ディグナーガが、〈主張〉は知覚等によってすでに否定されていないものであると言うのは、論証に先立って、すでに否定されている〈間違った主張〉(pakṣābhāsa)を論証しようとする無意味な努力を避けようという実用的な意図をもつのであろう。かれは〈間違った主張〉として以下のものをあげる。[34]

①知覚によって否定されるもの。「音声は聞かれない。」

②推理によって否定されるもの。「瓶は常住である。」

③証言、あるいは自派の教説によって否定されるもの。「認識手段が認識対象を対象としない。」

④世間の常識、あるいは言語規範によって否定されるもの。「シャシン（śaśin）は月ではない。」――「シャシン」

は梵語で「兎を持つ者」を意味し、月の別名である――

これらは、一見して間違いと分るものばかりであるが、その中に、ディグナーガの論理体系によって正しく論証されてしまうものがある。たとえば、先の第一例をつぎのような論証式にすることができる。

〈主　張〉「音声は聞かれない」
〈証　因〉「意志的努力の所産であるから」
〈喩　例〉「およそ意志的努力の所産であるものは聞かれない。たとえば瓶のごとし」
「およそ聞かれるものは意志的努力の所産ではない」

(5)

次節に述べるように、正しい証因は、証相と同じ三条件を満足させねばならない。今の場合の証因「意志的努力の所産性」は、主張の主題(パクシャ)である音声に見出されるから、まず第一条件は満足させられる。さて、「話の世界」を目下の論証されるべき属性(ダルマ)である「聞かれないという性質」によって二分すると、「聞かれないもの」という同例群が「話の世界」全体を占め、「聞かれるもの」という異例群はそこにまったく存在しない。それは、音声のみが聞かれるものであり、その音声が主張の主題(パクシャ)であるために、遍充関係を決定する今の「話の世界」には入ってこないからである。したがって、証因「意志的努力の所産性」は、当然、同例群＝「話の世界」の一部に見出されるから、第二条件を満足させる。一方、異例群がまったく存在しない場合には、証因の第三条件が自動的に満足させられるというのが、ディグナーガの立場である。さもなければ、常住なものをまったく認めないかれ自身が、異例群の欠如のゆえに、「瓶は無常である」等の妥当な論証をなしえないことになってしまうからである。かくして、今の証因は三条件を満足させる正しいものであり、「音声は聞かれない」という明らかに矛盾した〈主張〉が証明されるというパラドックスに陥るのである。一見無用とも思われるディグナーガの〈間違った主張〉という考えは、実用的な意味以外に、このよう

なパラドックスを処理するという目的をもったと考えられる。しかし、これはまた、ディグナーガの例示的論証法自身の欠陥ないし限界を明示するものであろう。[35]

3 証因[36]

「正しい証因」 論証の証因は、推理における証相に相当するものである。したがって、証相と同様につぎの三条件を満足させるものが、ディグナーガによって正しい証因と考えられる。

条件一　主張の主題の属性であること（pakṣadharmatvam）。

条件二　同例群にのみ存在すること（sapakṣa eva sattvam）。

条件三　異例群には決して存在しないこと（asapakṣe 'sattvam eva）。

ただし、正しい証相の三条件をすでに述べているディグナーガは、証因に関して再び三条件を列挙することはしない。かれは、まず、正しいにせよ間違っているにせよ、証因となるのは主張の主題の属性でなければならないと言う。たとえば、証因「煙」は主張の主題である「あの山」の属性であるというわけである。ディグナーガによれば、この正しい証因の第一条件は、論争中の両派に等しく承認されねばならない。もし、問題の証因が、論争中のいずれか一派にでも、主張の主題の属性であることが否定されるか、疑われるならば、それは正しい証因とみなされない。さらに、「自我は遍在する。あらゆるところに快感等が生じるから」という論証の場合、仏教徒にとっては、そもそも主張の主題である自我が存在しないから、証因がその属性であることはありえないとされる。この最後の点は、ディグナーガの論理学において、論証の主題は常識的に実在とみなされるものでなければならないことを意味する。これ

は再びかれの論理学の限界を示唆するものである。なぜならば、かれの論理学では、自分が否定しようとする他派の形而上学的存在を主題として、いかなる否定的判断も下せないことになるからである。さらに、そのような存在に関する仮言的判断も成立しえない。したがって、仮言的判断より成る帰謬(prasaṅga)は、ディグナーガの論理学では、ついに論証としての正当な地位を与えられず、単なる論破(dūṣaṇa)としかみなされなかったのである。これらの問題の解決は、ダルマキールティよりさらに後代の仏教論理学者たちの出現を待たねばならない。

ディグナーガは、つぎに、「話の世界」を二分する同例群と異例群にたいする関わり方により、すでに主張(パクシャ)の主題(ダルマ)の属性であることが明らかな証因を九種に分類する。すなわち、証因が同例群の全体に存在する場合、その全体から排除される場合、その一部に存在する場合の三種と、証因が異例群の全体に存在する場合、その全体から排除される場合、その一部に存在する場合の三種とを組み合わせると、三×三＝九種となるのである。これを図示すれば、上図のようになる。

証因が		異例群に		
		存在	非存在	両方
同例群に	存在	Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ
	非存在	Ⅳ	Ⅴ	Ⅵ
	両方	Ⅶ	Ⅷ	Ⅸ

Ⅱ，Ⅷ ＝ 正しい証因
Ⅳ，Ⅵ ＝ 相容れぬ証因
その他 ＝ 不確定の証因

これらいわゆる「九句因」の中で、ディグナーガによって正しい証因とみなされるのは、ⅡとⅧである。すなわち、証因が同例群の全体もしくは一部に存在し、異例群の全体から排除される場合である。換言すれば、正しい証因の第二・第三条件を満足させるものにほかならない。ⅡとⅧの具体例としては、すでにあげた論証式(4)と(1)が、それぞれ適合しよう。

「相容れぬ証因」と「不確定の証因」

「九句因」のうち、ⅣとⅥは、ディグナーガによって「相容れぬ証因」(viruḍ-

dha-hetu）と呼ばれる。それらが原主張とは相容れぬものを証明してしまうからである。たとえば、Ⅳの具体例としてつぎのようなものがあげられる。

〈主　張〉「音声は常住である」

〈証　因〉「作られたものであるから」　(6)

「およそ作られたものは無常である」という一般に承認される経験的真理に照らすとき、この証因が、「音声は無常である」という原主張と相容れぬ主張を証明することは明らかである。「相容れぬ証因」は正しい証因の第二・第三条件をともに満足させないから、「間違った証因」（hetvābhāsa）と考えられる。(37)

「九句因」のうち、残りの五種は、ディグナーガによって「不確定の証因」（aniścita-/anaikāntika-hetu）と呼ばれる。それらが原主張を証明するか否か確定できないからである。(38)たとえば、Ⅰの具体例としてつぎのようなものがあげられる。

〈主　張〉「音声は常住である」

〈証　因〉「認識対象であるから」　(7)

およそ「話の世界」にあるものは認識対象になり、認識対象であるからこそ「話の世界」に入りうると一般に考えられるであろうから、この証因は、「話の世界」を二分する同例群にも異例群にも等しく見出される。したがって、音声が同例群のように「常住である」か、異例群のように「無常である」か決定することができないのである。〈不確定の証因〉のうちⅠⅢⅦⅨは、正しい証因の第三条件を満足させないから、間違った証因と言われるが、Ⅴは第三条件は満足させるが、第二条件を満足させないため間違った証因とされる。Ⅴの具体例をあげれば、つぎのようなものである。

〈主　張〉「音声は常住である」

〈証　因〉「聞かれるものであるから」　(8)

論証式(5)の説明で述べたように、音声のみが聞かれるものと言えるから、この証因は、主張の主題（パクシャ）にのみ存在し、同例群にも異例群にも見出されない。すなわち、〈主張〉を支持する肯定的な実例も、それを否定する否定的な実例もわれわれの「話の世界」に存在しない。したがって、原主張が証明されるか否か確定できないのである。ここにもディグナーガ論理学の例証的・帰納的性格がよく現われていると言えよう。そして、演繹論理としての性格を強くする後期の仏教論理学では、Vは間違った証因とみなされなくなるのである。

なお、「九句因」は証因の完全な枚挙とは言えない。同例群・異例群がそれぞれまったく存在しない場合を考慮して、四×四＝「十六句因」を提唱したのは、ディグナーガ以降のニャーヤ派のウッディヨータカラ（Uddyotakara）であった。(39)

4　喩例(40)

二つの「喩例」　〈喩例〉が正しい証相や証因の第二・第三条件によって表示される「不可離の関係」＝遍充関係を述べるものであり、そこにディグナーガ論理学の最大の特色である例証的性格が示されていることはすでに述べた。ディグナーガは、〈喩例〉において必ず肯定的喩例（sādharmya-dṛṣṭānta）と否定的喩例（vaidharmya-dṛṣṭānta）が並記されねばならないとする。前者は、「証因が論証されるべき属性（ダルマ）によって必ず随伴されること」と定義され、「肯定的随伴」（anvaya）とも呼ばれる。後者は、「論証されるべき属性（ダルマ）がなければ、証因もないこと」と定義され、「否定的随

伴」(vyatireka) とも呼ばれる。それぞれ、正しい証因の第二・第三条件を言い換えたものであることは言うまでもない。[41]

さて、この肯定的・否定的な二喩例を比べると、両者が論理的に「換質換位」(contraposition) の関係にあることは明らかである。ディグナーガが、二喩例は右の定義どおりに定式化されねばならないと繰り返し言うことは、当時、二喩例が換質換位の関係にあるべきことが、十分理解されていなかったためであろう。現に、先に引用したニャーヤ派の論証式(2)では、否定的喩例に「換位」が見出されない。このような事情は、ディグナーガが換質換位の原理のインド論理学における発見者である可能性を強く示唆するものである。[42]

ところで、二喩例が換質換位の関係にあるということは、両者が論理的に等価であるということである。したがって、厳密には、いずれか一方の喩例を述べれば、論証は可能なはずである。ディグナーガ自身この問題を十分意識しているが、かれの基本的な態度は二喩例を並記しなければならないというものである。しかし、かれがあげる理由は、どれも論理的というより、便宜的なものであり、あまり説得力をもつとは言えない。二喩例のいずれか一方で遍充関係が述べられれば、他の喩例は間接的に示されたことになると言ったり、よく知られた喩例の場合はいずれか一方を述べれば十分であると言ったりすることは、ディグナーガが二喩例の並記にそれほど固執しないことを暗示しよう。実際、ダルマキールティ以降の仏教論理学では一方の喩例で十分ということになるのである。なお、ディグナーガは、二喩例を並記する場合、〈肯定的喩例〉が証因の同例群における存在のみを示すのに対して、〈否定的喩例〉は遍充関係を示すと言う。ここにも「否定的随伴」をより重視し、推理・論証を否定的な認識として把えようとするディグナーガの態度がよく現われている。

ところで、二喩例が論理的に等価であるということは、両者にそれぞれ対応する正しい証因の第二・第三条件が等

価であることにほかならない。したがって、正しい証因は、第一条件と、第二・第三条件のうちいずれか一方とを満足させればよいことになる。この点についてディグナーガは、直前の問題の場合のように詳細な議論をしていない。かれの唯一の答は、第三条件をあげることが、異例群の正確な意味を決定するのに役立つというものである。(43)

「間違った喩例」 これまで、〈間違った主張〉〈間違った証因〉が説かれたように、ディグナーガは十種の〈間違った喩例〉(dṛṣṭāntābhāsa)をあげる。まず、肯定的喩例に関して、五種があげられる。

①「音声は常住である。無形態であるから。原子のごとし」という場合、この喩例（原子）には「無形態性」という証因が欠如している。

②同様の場合に、「運動のごとし」と言えば、「常住性」という論証されるべき属性(ダルマ)が欠如している。

③同様の場合に、「瓶のごとし」と言えば、証因も論証されるべき属性(ダルマ)もともに欠如している。

④「およそ無常なるものは、意志的努力の所産である」と言えば、肯定的随伴が逆転している。

⑤先にあげたニャーヤ派の論証式(2)のような場合は肯定的随伴がまったく欠如している。

①②③が間違いとされるのは、〈主張〉を例証的に支持すべき肯定的喩例には、証因となる属性(ダルマ)と論証されるべき属性(ダルマ)とがともに見出されねばならないからである。否定的喩例にも、同様に五種が数えられるから、合わせて十種となるのである。

5 誤難[44]

「誤難」の意義　前節までで、ディグナーガ論理学の形式的な側面はほぼ明らかにされたが、最後に『集量論』第六章に論じられる「誤難」(jāti)に簡単にふれておこう。誤難とは、間違った非難・反駁を意味し、「敗北する立場」(nigraha-sthāna)とともに、古くからインドの討論術において重視されてきたトピックである。さて、ディグナーガにとって、正しい反駁(parihāra)とは、討論相手の論証式中の〈主張〉〈証因〉〈喩例〉のいずれかの誤謬を指摘することにほかならない。したがって、かれの説く誤難は、すべて一見〈主張〉等の誤謬を指摘しているように見えて、実はそうではないものなのである。ディグナーガは、「至非至相似」(prāptyaprāpti-sama)等の十四種の伝統的な誤難を、このかれ独自の誤難の定義によって再解釈している。ここにもかれがそれ以前の伝統的なインド論理学を自己の体系中に積極的に位置づけようとした姿勢がよくうかがわれる。[45]ともあれ、ディグナーガ以降、誤難等の旧来の討論術の術語に対する関心は、急速におとろえていくのであった。

四　結　語

ディグナーガの貢献　ディグナーガのインド論理学にたいする独自の貢献として、つぎのものをあげることができよう。

① 認識論・知覚説における「自己認識」の理論。
② 認識論・推理説における「他者の否定（アポーハ）」の理論。
③ 論理学における「九句因」の創案。

これに加えて、遍充関係の理論と、換質換位の関係の発見をかれに帰することができるかもしれない。

注の数を最小限にとどめるため、文献的根拠は各節の冒頭にまとめることにした。なお『集量論』のテクストは、参考文献〔10〕〔12〕所収のものを利用した。

（1）『集量論』第一章第二偈（以下、一・二等と略す）参照。
（2）同、一・五後半、二一・二、五・三三参照。
（3）Cf. Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* (ed. S.D. Shastri), p. 902; Yaśomitra, *Vyākhyā*, p. 12.
（4）ディグナーガは、『集量論』四・四注で二度「喩例」は外界の対象（bāhyārtha）を示すものである、もしくは、それに依存するものである、と明言する。
（5）Cf. *Pramāṇavārttika* (ed. S.D. Shastri), II. 3.
（6）『集量論』一・八後半、二一・一後半参照。
（7）同、一・九—一二参照。
（8）ディグナーガは『集量論』五・四七等では潜在印象の理論を前提しているようである。しかし、その箇所が「文章の意味」を論ずる所であるため、唯識思想とともにバルトリハリの影響をも考慮しなければならない。
（9）シャーンタラクシタ、カマラシーラが最初の明瞭な場合である。Cf. *Tattvasaṃgraha, Bahirarthaparīkṣā.*
（10）『集量論』一・三後半、五・三七—三八参照。
（11）Cf. *Nyayabindu* (ed. D. Malvania), I. 5.
（12）『集量論』一・四—七前半参照。
（13）詳しくは、参考文献〔18〕一七一—一七五頁参照。「内官（ナイン）による知覚」について最近次の論考があらわされた。Nagatomi,

M., "*Manasa-Pratyakṣa*: A Conundrum in the Buddhist *Pramāṇa* System," *Sanskrit and Indian Studies* Festschrift Ingalls, ed. by M. Nagatomi et al., Dordrecht-Boston, 1979.

(14) 『集量論』 一・七後半―八前半参照。

(15) 詳しくは、参考文献〔12〕九五―九七頁参照。

(16) Cf. *Pramāṇaviniścaya* (ed. E. Steinkellner), II. 1. なお「無撞着性」の概念は、すでに『集量論』二・五前半に言及される。

(17) 『集量論』二・一―三前半、三・一前半参照。

(18) 同、三・一三参照。詳しくは、参考文献〔10〕三―九頁、〔27〕一一二―一一三頁参照。両論考で「ダルミン」と「ダルマ」が形式論理学の「主語」「述語」と区別されたのは有意義であったが、現代論理学における「文法的主語・述語」と区別される「論理的主語・述語」の概念とはなお対比される必要があろう。先の区別にもとづいて、北川氏がインド論理学はものを取り扱う論理学だと言うのは、ディグナーガに関するかぎり、後述するかれ独自の「アポーハ論」を考慮すると、必ずしも正しいと考えられない。

(19) 『集量論』三・一〇参照。

(20) 同、二・五後半―一一参照。

(21) 以下の三条件の解釈は、北川氏のそれと一致せず、むしろ伝統的解釈に従った。『集量論』二・五後半の散文部分を北川氏と異なりカナカヴァルマン訳で読めば、条件二に限定詞 eva が含意されていることは明らかである。

(22) 同例群・異例群の解説が『集量論』第二章に見られず、三・一八―一九に見出されるのは不統一と言わねばならない。

(23) 参考文献〔19〕二一一頁参照。

(24) 『集量論』二・一一、一〇―一五、四・六参照。

(25) Cf. *e.g. Pramāṇavārttika*, III.2.

(26) 『集量論』二・一二―一九、一・五前半参照。

(27) 同、三・三〇―三一（第三一偈は北川氏によって一種の挿入偈とみなされているが、再びカナカヴァルマン訳に従えば、第三一偈として数えられる）、第五章参照。

(28) ディグナーガによる普遍の実在の否定は、『集量論』二・一六に見出される。「他者の否定」(アポーハ)が普遍と同一視されることについては、参考文献〔15〕に詳しい。

(29) 詳しくは、S. Katsura, "The *Apoha* Theory of Dignāga" *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 28, pt. 1. 参照。

(30) ここの「肯定的随伴」「否定的随伴」の用法は、インドの文法学者たちの用法と基本的に一致する。両語が論理学では常に換質換位の関係で理解されているという一般的な見解は修正される必要があろう。両語はそれぞれ「肯定→肯定」「否定→否定」という関係を指示するだけであり、たまたま後述するように遍充関係を述べるときにのみ、換質換位の関係をとると考えるべきであろう。この点に関しては、広島大学宇野惇教授の御教示を得た。

(31) 『集量論』三・一後半、三・六—七、一四—一七、一三—一四、四・一、四—一二参照。

(32) Cf. G. Jha (ed.), Poona Oriental Series 58, p. 50.

(33) 『集量論』三・一二参照。

(34) 『正理門論』は、「私の言うことは、すべて虚偽である」を〈間違った主張〉の別の例としてあげる。これは、いわゆる「うそつきのパラドックス」の場合にほかならない。『集量論』は、さらに〈間違った主張〉の四亜種をあげている。

(35) 詳しくは、参考文献〔10〕五四—六七頁参照。

(36) 『集量論』三・八—九、一一—一二、一二—一三、一五—一九参照。

(37) ディグナーガは、さらに「相容れぬ証因」の四亜種をあげる。

(38) ディグナーガは、さらに「相容れぬものと逸脱しない」(viruddhāvyabhicārin) という「不確定の証因」をあげるが、ダルマキールティはそれを認めない。

(39) Cf. *Nyāyavārttika* (Kashi Sanskrit Series, ed.), pp. 164-165. なお同例群・異例群が存在しない場合のディグナーガの分析については、注 (35) の文献参照。

(40) 『集量論』四・二、五、一三—一四参照。

(41) 北川氏は「肯定的随伴」と証因の第二条件を論理的に等価とみなさないが、注 (21) に述べた理由により、いまはかれに従わない。『集量論』四・三で、肯定的喩例は「相対否定」(paryudāsa)で、否定的喩例は「純粋否定」(prasajya-pratiṣedha)

で説明されている。

(42) なお、ディグナーガは、「矛盾律」(Law of Contradiction) も正しく定式化している。『集量論』三・三〇—三一参照。

(43) 『集量論』二・五後半注参照。

(44) 同、第六章参照。

(45) 例外として、ダルマキールティの *Vadanyāya* があげられよう。

主な参考文献

ディグナーガの現存する著作中、認識論・論理学を体系的に叙述するのは、つぎの二作である。

[1] 『因明正理門論』(*Nyāyamukha*) 大正三二、No. 一六二八、一六二九。

[2] 『プラマーナ＝サムッチャヤ＝ヴリッティ』(*Pramāṇasamuccaya-vṛtti* 集量論) 『影印北京版西蔵大蔵経』第130巻所収。東北目録四二〇四。

以下、主として『集量論』を取り扱う参考文献をあげる。まず、フラウワルナー氏の一連の論考をあげねばならない。

[3] Frauwallner, E., "Vasubandhu's Vādavidhiḥ," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 1, 1957.

[4] do., "Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṁkhya-Systems," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 2, 1958.

[5] do., "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3, 1959.

[6] do., *Materialen zur ältesten Philosophie der Karma-Mimāṁsā*, Wien 1968. 『集量論』中、〝ーマーンサー派を扱う部分のテクスト校訂と独訳を含む。

つぎに、ジャムブヴィジャヤ師による『集量論』のサンスクリット語断片の収集と部分的なサンスクリット語訳の試みは、つぎの諸校訂本に見出される。

[7] Muni Jambuvijaya, *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda*, Gaekwad's Oriental Series, 136 Baroda 1961.

[8] do., *Dvādaśāra-Nayacakra of Mallavādin*, pt. 1, Bhavnagar 1966.

[9] do., *Dvādaśāra-Nayacakra of Mallavādin*, pt. 2, Bhavnagar 1976.

北川秀則氏による『集量論』の文献学的研究は、次の著作に集大成されている。

〔10〕北川秀則『インド古典論理学の研究――陳那の体系――』鈴木学術財団、一九六五年。二・三・四・六章の前段他のテクスト校訂及び和訳解説。

これには、山下正男氏による書評があり、ディグナーガ論理学のすぐれた記号論理学的分析が含まれている。

〔11〕山下正男「北川秀則著『インド古典論理学の研究』を読んで」『哲学研究』第五一四号

服部正明氏の多数のディグナーガ研究のうち、『集量論』第一章の文献学的研究は、つぎの著作に結実している。

〔12〕Hattori, M., *Dignāga, on Perception*, Harvard Oriental Series 47, Cambridge, Mass. 1968.

同氏の初期のディグナーガ認識論の研究は、つぎの論文に見出される。

〔13〕服部正明「ディグナーガの知識論」(上)(下)『哲学研究』第四六二―四六三号（一九五九年）

同氏による『集量論』第五章「アポーハ論」の研究成果は、これまでつぎの論文に部分的な形で発表されている。

〔14〕服部正明「Mīmāṁsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究(上)(下)」『京大文学部紀要』第一四・一五号、一九七三―一九七五年

〔15〕Hattori, M., "The Sautrāntika Background of the *Apoha* Theory," *Buddhist Thought and Asian Civilization*, Emeryville, Calif. 1977.

ディグナーガ研究の先駆者のひとりである武邑尚邦氏の研究は、つぎの著作にまとめられている。

〔16〕武邑尚邦『仏教論理学の研究――知識の確実性の論究――』百華苑、一九六八年

わが国の研究者による仏教論理学研究の最新の成果は、『講座仏教思想』第二巻「認識論・論理学」理想社、一九七四年であるが、そのうち特につぎの四論文を参照した。

〔17〕服部正明「中期大乗仏教の認識論」

〔18〕戸崎宏正「後期大乗仏教の認識論」

〔19〕北川秀則「中期大乗仏教の論理学」

〔20〕梶山雄一「後期インド仏教の論理学」

梶山・戸崎両氏のつぎの論文・著作からも多くの示唆を得た。

〔21〕梶山雄一「存在と知識――仏教哲学諸派の論争――」(一)(二)『哲学研究』第五〇〇・五〇五号

〔22〕戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社、一九七九年
〔23〕戸崎宏正「仏教における現量論の系譜」『理想』第五四九号、一九七九年
なお『正理門論』の翻訳・研究にはつぎのものがある。
〔24〕宇井伯寿「因明正理門論解説」『印度哲学研究第五』岩波書店、一九二九年
〔25〕Tucci, G. *The Nyāyamukha of Dignāga*, Heidelberg 1930.
筆者は、右の二書刊行以来のディグナーガ研究の成果をふまえて、『正理門論』の新研究を試みつつある。
〔26〕桂　紹隆「因明正理門論研究」㈠㈡㈢『広島大学文学部紀要』第三七—三九巻、一九七七—一九七九年
ディグナーガ論理学の簡潔な綱要書として、シャンカラスヴァーミンの『ニャーヤ＝プラヴェーシャ』(*Nyāyapraveśa*)があるが、その最新の翻訳・研究としてつぎのものがある。
〔27〕Tachikawa, M., "A Sixth-Century Manual of Indian Logic," *Journal of Indian Philosophy* 1-2, 1971.

〔補遺〕
本稿脱稿後に公にされた左記のディグナーガ関係の論文は参照しえなかった。
〔28〕Hattori, M., "*Apoha* and *Pratibha*," *Sanskrit and Indian Studies* Festschrift Ingalls, ed. by M. Nagatomi et al., Dordrecht-Boston, 1979.
〔29〕服部正明「Uddyotakara に批判されるアポーハ論」『伊藤・田中記念論文集』東方出版、一九七九年
〔30〕同「Nyāyavārtika, II. 2. 66 におけるアポーハ論批判」『密教学』第16・17号、一九八〇年
〔31〕Hattori, M.(ed.), The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary, Chapter Five: Anyāpoha-parīkṣā, Tibetan Text with Sanskrit Fragments, *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*, No.21, 1982.
〔32〕桂紹隆「因明正理門論研究」㈣㈤『広島大学文学部紀要』第四一—四二巻、一九八一—一九八二年
〔33〕同「ヴァイシェーシカ学派の推理論に対するディグナーガの批判」『哲学』第33集、一九八一年
〔34〕Katsura, S., "Dignāga on Trairūpya," *Journal of Indian and Buddhist Studies*, XXXII-1, 1983.

〔35〕 Hayes, R., "Diṅnāga's Views on Reasoning (*Svārthanumāna*)," *Journal of Indian Philosophy* 8, 1980.

〔36〕 Hayes, R., *On the Nature of Knowledge acquired through Language: a Study of the Apoha Theory in Diṅnāga's Pramāṇasamuccaya*, PhD Thesis, University of Toronto, 1981.

〔37〕 Tola, F. & Dragonetti, C., "Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛtti" *Journal of Indian Philosophy* 10, 1982.

〔38〕 石飛道子「Dignāgaの hetvābhāsa に関する一考察」『印度学仏教学研究』第三十巻第一号，一九八一年

なお「知覚判断」については，拙稿 "Dharmakīrti's Theory of Truth," *Journal of Indian Philosophy*（近刊）を参照されたい。

Ⅲ　ダルマキールティの認識論

戸崎　宏正

一　まえがき

ダルマキールティの認識論関係の著作　ダルマキールティ（Dharmakīrti 七世紀中頃）の認識論（現量論）は、かれの『プラマーナ＝ヴァールティカ』（*Pramāṇavārttika*）第三章、『プラマーナ＝ヴィニシュチャヤ』（*Pramāṇaviniścaya*）第一章、『ニヤーヤ＝ビンドゥ』（*Nyāyabinduḥ*）第一章にみられる。『プラマーナ＝ヴァールティカ』はかれの主著とみなされるが、陳那（Dignāga）の『プラマーナ＝サムッチャヤ』（*Pramāṇasamuccaya*）にたいする注釈である。論議はしばしば派生的問題に展開し、多岐にわたっている。『プラマーナ＝ヴィニシュチャヤ』はかれ自身の独立の論書である。内容は多く『プラマーナ＝ヴァールティカ』から取られているが、問題がよく整理され、まとまっている。『ニヤーヤ＝ビンドゥ』はきわめて簡潔な小論であり、入門書ともいうべきものである。

このように、これら三つの著作はそれぞれ性格を異にするが、少なくとも認識論の章についていえば、その構成はほぼ一致する。

筆者はかつて、かれの認識論の概要を公にした（後出の参考文献〔10〕）。そこでは、かれの認識論の特色を明らかにすることを主眼としたために、その内容を網羅することができなかった。このたびは、その内容を『プラマーナ＝ヴィニシュチャヤ』の論述（――内容的によくまとまっており、分量も適当であるから――）にそいながら、紙面のゆるすかぎり詳細に紹介したいと思う。

二　知識論の目的

(30・12)[1] 人が利のあるものを取り、害のあるものを捨てるのは、正しい知識による。それゆえに知識論が述べられる。

三　正しい知識の源泉——知覚と推理のみ

(30・15) 正しい知識の源泉（量 pramāṇa）は知覚（現量 pratyakṣa）と推理（比量 anumāna）との二種のみである。それらが正しい知識の源泉といえるのは、人がそれらによって行動するとき、自己の目的の達成[2]（arthakriyā）に欺かれることがない（avisaṃvāda）からである。

なぜ二種のみであるのか。それは対象が二種のみであるからである。すなわち、対象たりえる実在[3]は現前に存在するか、あるいは現前にないかのいずれかである。前者にたいしては、知の生起はその有・無に従う。その知は知覚である。後者は直接に認識されない。それは媒介——対象と必然関係をもった媒介——を通して認識される。その知は推理である。ただ後者の場合、そこに認識されるのは、実在する対象それ自体ではなく、概念化されたものである。（しかしそうではあっても、実在する対象にたいして人を欺くことはない。このことは後述——一五七頁——される。）

このように、対象のあり方は二とおりのみである。したがって知も二とおりのみである。他の学派が認める〈言葉

にもとづく知〉（声量 śābda）等も、もしそれらが正しい知識の源泉であるならば、上述の二つのいずれかに属するはずである。

言葉にもとづく知（32・14）ある者は、言葉にもとづく知、たとえば〈木〉という言葉を聞いて生じる〈木の知〉は推理とは異なった――知覚とはもちろん異なっている――正しい知識の源泉である、という。すなわち、言葉にもとづく知は、その根拠（媒介）である言葉が推理根拠としての第一条件[4]をそなえていないから、推理ではなく、他の独立した正しい知識の源泉である、という意見である。しかし、そのような〈木の知〉は、実在する木についての知ではないであろう。また、それが単に言葉を聞いて対象を想起するのであれば、それは正しい知識の源泉ではない。言葉を聞かなくても想起は生じるが、それとの本質的区別は考えられず、想起もすべて正しい知識の源泉であることになろう。言葉にもとづく知が正しい知識の源泉である場合は、つぎのような場合である。

この話者は木の概念[5]をもっている。

なぜならば「木」というから。

そして、これは推理にほかならない[6]。

唯物論者（34・19）また唯物論者チャールヴァーカ（Cārvāka）は、知覚よりほかに正しい知識の源泉をみとめない。しかし、かれのその見解はつぎの三点において自己矛盾を含んでいる。

(1)かれがそのように主張するとき、実はかれ自身、自己の経験において知覚と推理について、前者は人を欺かず、後者は欺くと知ったのち、それを一般化して「およそ知覚は正しい知識の源泉であり、推理はそれでない」と他の者

に教えているのである。すなわち、かれ自身の経験にもとづいて、知覚一般、推理一般について判断し、上述のように主張している。ところで、まさにその判断は知覚ではない。したがってかれ自身、知覚以外の正しい知識の源泉として判断をみとめていることになる。

(2)またかれが他の者にそのように教えるということは、かれが他人の心の存在をみとめていることを示している。石に教えるはずはない。しかし、他人の心の存在は知覚によっては知られない。したがってかれも他人の心の存在を認識する何らかの他の知を認めざるをえないであろう。

(3)かれも何かを否定するであろう。げんに推理は正しい知識の源泉ではない、と否定している。しかし、何であれ否定は知覚によってはなされない。知覚はあくまで存在を対象とし、非存在を対象としない。もし知覚の不起によって非存在が知られるというならば、それは〈知覚〉による非存在の認識ではなく、〈知覚の不起〉にもとづく非存在の認識(——これは一種の推理である——)である。

以上の三点からチャールヴァーカの見解はみとめられない。

(38・1)あるいは、チャールヴァーカは、推理によって行動を起こして欺かれることがあるから、推理は信頼がおけない、という。しかしそれは推理根拠の本質をかれが理解していないからである。正しい推理根拠にもとづく推理——たとえば煙にもとづく火の推理——は対象(外境に実在する火)にたいして人を欺くことがない。

では、なぜその推理は人を欺くことがないのか。それは、その推理根拠(煙)が対象(火)にたいして〈それ(火)が存在しなければ存在しない〉という関係にあるからである。それはちょうどたとえば青の知覚がその対象(外境に実在する青)にたいして〈それが存在しないとき存在しない〉という関係にあるから、青にたいして人を欺かないのと同様である。

四　知覚の定義

（40・1）「知覚は概念（分別 kalpanā）を離れ、迷乱がない」というのが知覚の定義（特相 lakṣaṇa）である。すなわち、知覚は翳眼、燃木の迅速な回転、航行等による感官のはたらきの乱れによる迷乱[7]がなく、そして概念が混入しない知である。

名辞と結びついた概念の無　**（40・5）**この場合、概念とは何か。それは名辞（abhilāpa）と結びつく可能性のある知である。感官知[8]は対象それ自体から生じるから、名辞と結びつかない。

ある者たち[9]は、まさに対象自身が名辞を本質としていると主張する。もしそうであれば、対象を認識する感官知に名辞が顕現するでもあろう。しかし、対象自身が名辞を本質とすることは承認できない。また、たとえば青を対象とする感官知は、青を因として生じるが、名辞を因としない。したがって、感官知は青の顕現をもつが、名辞の顕現をもたない。概念をもつ――名辞と結びつく――知は意識（感官によらず、心による認識 manovijñāna）である。それは、対象が近くにある・なしに関係なく、心的潜在力（習気 vāsanā）によって生じ、あらゆるものを対象とするが、しかし感官知と何らかの関係をもつ。また、感官知と一緒にか、あるいは別に生じる。

（42・7）また、もし対象が感官知を生ぜしめるには名辞の想起を必要とする――したがって感官知は名辞と結びつく――というならば、そうであるならば、対象はまず名辞の想起を生起せしめることになろうから、対象とその感官知との間に想起が介在することになる。つまり、対象は直後に感官知を生起させないことになる。直後に感官知を生

起させえないならば、のちにも生起させえないはずである。感官知の側からいえば、それは対象がなくしても生じることになろう。しかし事実は、感官知は対象によってその直後に生じる。そこには名辞の想起が介在する余地はなく、したがって名辞との結合もない。

その他の概念の無　(44・1) なおまた、たとえば〈杖をもった者〉と認識することは感官知にはない。そのような認識――概念的知の一種――は、杖(限定するもの)、人間(限定されるもの)、両者の関係、および言語表現上の社会的きまりをそれぞれ別々に認識したのち、それらを総合して〈杖をもった者〉と認識するのである。しかし、感官知にはそれらが別々に顕現することがなく、したがってそれらを総合することもない。

それらを別々に認識し総合する概念的知は、厳密にいえば対象とその名辞に関する社会的約束の想起を因とし、名辞をいま対象に結びつけることを本質とする。一方、感官知には「過去のものはかくかくであった」とか、「現在のものはかくかくである」と思慮することがないから、上述のような概念的知の因も本質もありえない。

もし意識(概念的知)によって用意されたものを感官知が認識するというならば、それは正しくない。なぜならば、そのようなものは感官知の対象ではないから。

また、もし意識(概念的知)によって感官知が生じることになれば、感官知は概念的知と同様に当人の意志のままに、換言すれば対象の有・無に関係なく、止めたり起こしたりできるはずである。しかし事実は、対象が存在し、十分な条件がそろっていれば、われわれの意志に関係なく対象は見えてくる。

(46・21) ある者はいう。概念的知のなかでもある知は近くの対象から生じる。たとえば、現前の牛を「これは牛である」と判断する知がそれである。この判断知は牛が近くにいないときは生じない。このように近くの対象から生じ

る点でこの判断知は感官知と相違しない。したがって、それは知覚(現量)の一種である、と。しかし、その判断知は対象から直接に生じたものではない。そのことはつぎの場合を考えれば、はっきりする。暗やみのなかでは牛は見えない。それは無に等しい。しかしそれに触れるとき、人はその触覚ののちに、「これは牛である」と判断する。この判断知が対象から直接に生じたものでないことは明らかである。直接に生じるのは触覚——そこにはまだ牛の表象は現われていない——である。したがって、その判断知は触覚(感官知)とは異なった別の知である。明りのなかで牛を見て「これは牛である」と判断する知も同様にみなされるべきである。牛から直接に生じるのは視覚(感官知)であり、そののちに判断知が生じるのである。したがって判断知は感官知とは相違する知である。

(48・14) ある者は、[10] およそ知はすべて特定の名辞と結びつけて対象を把握する——すなわち、すべての知は概念的知である——と主張する。この見解によれば、感官知はそれ自体その対象の名辞を想起することになろう。換言すれば、名辞を想起しない純粋な対象知覚は許されないであろう。しかし、はたして純粋な対象知覚はないであろうか。むしろ純粋な対象知覚がないならば、名辞の想起もないであろう。

ある者は、名辞の想起は対象知覚から生じるのではなくて、近くに存在する対象それ自体から生じるというかもしれない。しかし、それも承認できない。なぜならば、対象と名辞との関係は社会的約束として定められたままであって、決して本有的な関係ではないからである。

無概念の自明性 **(50・12)** さてまた、感官知に概念が混入していないことは、感官知自身によっても直接に明らかである。感官知自身がそのことを直接認識している。たとえば、心の散乱を停止して心不動となった者も眼によって対象を知覚している。その感官知に概念が混入していないことは、かれの感官知自身が明らかに知っている。もし概

念があれば、それは感官知自身によって直接認識されるはずである。また、のちに「心不動のあのとき概念があった」と思い起こされるはずであるが、そのようなことはない。

（52・9）ある者（ミーマーンサー学派）[11]はいう。およそ知は知自身によって直接認識されることはない。したがって、そこに概念が知自身によって直接認識されないことによって概念の無をみとめることはできない、と。この反論にたいしてダルマキールティは答える。概念は外境対象ではなく、知に属するものである。しかもそれが知自身によって直接認識されないならば、それは当人に経験されないことになろう。

さらに、知は知自身によって直接認識されることが例証される。たとえば、快感（楽 sukha）等は一種の知である。もしそれらがそれら自身によって直接認識されないならば、たとえそれらが存在しても、われわれの経験に実感としてとらえられないことになろう。

また知が知自身によって直接認識されないならば、認識者自身（認識主体）も認識されないことになろう。

そこである者は、知は知自身によって直接認識されるのではなくて、間接的に、つまり推理によって知られる、というかもしれない。しかし、その場合いかなる推理根拠がみとめられようか。[12]たとえ何らかの推理根拠が見出されるとしても、推理されるべき知が一度も知られたことがないとき、推理されるべき知とその推理根拠との必然関係も知られないから、推理は成立しえない。

五　知覚の対象

(54・18) 牛を見るとき、その感官知に現われる牛の像は鮮明である。これに反し、眼を閉じて「牛」という言葉を聞いて心に浮かぶ牛の像は不鮮明である。この決定的相違は、対象が異なることを知らしめる。すなわち、感官知は言葉の対象――概念であって実在でないもの――でないもの、すなわち外境の実在を対象としている。一方、言葉から生じる知は外境対象の有・無に関係なく生じ、したがってその知は外境存在――感官知の対象――を対象としない。

(56・10) 言葉から生じる知が認識するのは、過去に言葉(名辞)の対象として定められたもの――普遍的概念――である。つまり、過去に言葉の対象として定められたものをいま再び認識するのである。これに対し、感官知の対象は純粋に個別的な存在――刹那の存在――であって、他の時、他の場所には存在しない。

ある者(正理学派、勝論学派)は、個物とは別に一般相(共相 sāmānya)が実在し、感官知はそれを認識するという。この一般相は過去の個物にも、現在の個物にも存在する。過去に言葉が定められたのはこの一般相であり、同じその一般相が現在感官知によって現前の個物とともに認識される、という見解である。この見解は承認できない。なぜならば、現実には、感官知に個物以外の何ものも顕現しないから。

そこである者は、一般相は感官知に写っているけれども、それが明確に認識されないために、個物との差別が決定されえないのだ、というかもしれない。しかしかれらがそのようにいうのは自己矛盾である。すなわち、かれらは、個々の個物に一般相を知覚することによってそれらの同一自性性が知られる、といっているではないか。かれらは、一般相が明確に認識されないといえないはずである。

それゆえに、感官知には一般相は顕現せず、個物のみがそれの対象である。

行動はいかにして起こるか　(58・12) ここで、「知覚は概念を離れている」という上述の定義について疑問が予想

される。すなわち、知覚に概念が混入しないということは、知覚が対象について「これこれである」と決定しないことを意味する。もしそのように決定がないならば、われわれは知覚によって行動――対象を取ったり、捨てたりする行動――もないであろう。それは事実に反する、と。これに対して、ダルマキールティは、感官知から行動への過程を説明する。いまそれをダルモッタラの注を参照して示せばつぎのようになろう。

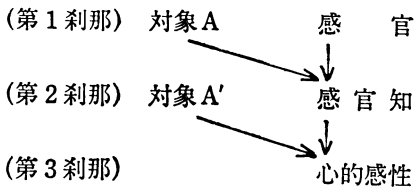
感官知（これは〈過去の経験の想起を起こす心的潜在力（習気、種子）〉を覚醒させる）
←
想起（これは〈現前の対象への行動意欲を起こす心的潜在力〉を覚醒させる）
←
行動意欲
←
行動

六　知覚の種類

知覚（直接認識）に四種がある。感官知と心的感性（意識 manovijñāna）[13]と自己認識（自証 svasaṃvedana）とヨーギンの直覚とである。そのうち感官知は、「三　知覚の定義」以降において知覚の代表としてつねに言及されてきたので、いまただちに心的感性の論述が始められる。

1　心的感性

(58・27) 便宜のために心的感性の生じる過程を図示すれは左のようになろう。感官知が因(等無間縁)である。それは対象A′を〈共にはたらく因〉として心的感性を生ぜしめる。心的感性の対象A′は、感官知の対象Aのつぎの刹那につづいて生じたものである。対象は刹那的存在であるから、つぎの刹那にまで存続することはできない。生じると同



時に滅する。しかし、それ（A）につづく刹那に生じるもの（A′）は、もとのもの（A）ときわめて似たものである。

（60・6）右図で知られるように、対象A′と感官知とは同時の存在であるから、〈ともにはたらく〉ことに矛盾はない。また、感官知とその対象Aにしろ、あるいは心的感性とその対象A′にしろ、知（果）と対象（因）とが時を異にすることは合理である。もし因と果が同時であれば、因は果より以前に存在しないことになるから、それは果より以前にはたらきをなしえないであろう。また、因が果と同時にはたらくこともありえない。なぜならば、そのときすでに果は成立しているから。したがって、因と果が同時であることは不合理である。

（60・17）また、心的感性が感官知の対象であったもの（A）を認識すると考えることも正しくない。なぜならば、まず感官知によってすでに認識されたものを認識することになる。それは、〈正しい知識の源泉〉の定義「新しい知でなければならない」ということに反する。また、それは想起に異ならないことになる。想起までも知覚のなかに入れるならば、知覚の範囲に限界がつけられなくなる。また、一つの対象が二つの知を次第によって生起させることも不合理である。もし対象が二つの知を生起させるならば、それはみずからが一者であるかぎり、同時に生起させるはずである。もし対象は他の条件によって他に変るというならば、それは先の図のように、対象Aが対象A′に変ったことにほかならない。

2　自己認識（自証）

感覚は知（の自己認識）である（62・7）あらゆる知に自己認識――知が知自身を認識すること――がある。いま、もっとも理解されやすい〈快感〉（楽 sukha）等の感覚がその代表として取りあげられる。

快感等はわれわれの直接経験（領納 anubhava）である。すなわち、みずからを直接認識する一種の知である。この自己認識にも〈名辞との結合〉を本質とする概念はない。

快感等に名辞との結合がないことは理論的にも論証されるが[14]、加えてそもそも一度かぎりの経験である特定の快感等にたいして社会的約束として名辞を定めること自体が無意味である。したがって、いま経験する快感等に過去に定められた名辞を結びつけることもないはずである。

（64・1） いま快感等は知とみなされたのであるが、これに対してある者（正理学派、勝論学派）は、快感等はアートマンに内属するものであり、同じくアートマンに内属する知によって認識されると主張する。つまり、かれらは快感等を知の対象――知より他のもの――とみなしている。この考えに対して、ダルマキールティは快感等が知であることを論証する。すなわち、因が同じであれば果も同じであるはずである。ところでいま、たとえば楽器の音を聞いて生じる快感は、対象（音）と感官（耳）と注意力（作意 manaskāra）とから生じる。それは音の聴覚とまったく同じ因から生じる。それゆえに、その聴覚が知であると同様に、快感も知であるはずである。

かれらは、アートマンの属性である潜在力（saṃskāra）によって知は生じるが、快感等はそれから生じないから、後者は知ではないというかもしれない[15]。しかし、知の因としてそのようなアートマンに内属する潜在力はどこにも経験されないから、みとめられない。ただ、先行するある知――直前の知であろうと、さらに以前の知であろうと――が後の知の何らかの因となることはある。それを潜在力とみとめることは可能である。しかし、そのような潜在力は快感等にもみとめられる。

感覚の差別要因　**（66・4）** では、快感・不快感等の差別はどのようにして生じるのであろうか。ダルマキールティ

は、それは感官等の内的要因の差別によるという。

（66・9）ある者（数論学派）は、非精神界（現象世界とその根源因）は快（prīti）・不快（aprīti）・闇（viṣāda）からなるという。つまり、快等は外境対象の本質であり、それらが感官知の対象となると考える。しかしこの見解も不合理である。なぜならば、もし快・不快が外境に実在するならば、修行の程度に応じて快・不快の相違がないことになるから。修行の程度に応じて快・不快の相違があるという事実は、快・不快が〈内的なもの〉であることを示している。（66・23）また快等は〈内的なもの〉であるのみならず、知にあるものである。なぜならば、快等の現象は〈快の受（感受）〉等として現われるから。換言すれば、快等を内容とした受（知）が生じるのである。もし受が快等の内容を自身にもたないならば、〈快の受〉等とはいえないであろう。

ところで、数論学派は、非精神界に対して、純粋精神原理としてプルシャ（puruṣa）の存在を主張する。この純粋精神原理は現象世界を享受するが、現象世界と相似していない——換言すれば現象世界の相を内容としてもたない——といわれる。この見解に対して、ダルマキールティは、もしそれが何かを受するかぎり、それはその何かとの相似性をもたなくてはならないという。すべての受は受である点で差別がない。したがって、受に差別を与えるものとして、対象との相似性——対象の相を内容としてもっていること——をみとめなくてはならない。

つぎのような反論が予想される。仏教論理学派は、たとえば青の知は青と相似している——青の相をもつ——から、〈青の知〉といえるという。そこでは、知に青の相（写像）をもたらすものとして、外境に存在する青がみとめられている。いまこれを快の受（快感）に当てはめて考えるとき、快の受に快の相——これがあるからこの受は〈快の受〉といえる——をもたらすものとして快が外境に存在することを仏教論理学派もみとめなければならないだろう、と。この反論にたいして、ダルマキールティは答える。これまでの論議は数論学派にとっても「受は快を内容としてもつ」

とみとめられるべきことを論じたまでであって、快が外境に存在することをみとめたわけではない。快等が内的なものとして感受され、外境のものとしてではないことは、経験的に明らかな事実である。また理論的にも明らかである。すなわち、対象に相違がなくても、人間の性格の相違や修行の程度に応じて快・不快は相違するから。

「受」と「覚」（68・16）

数論学派はまた、受――数論学派はこれを純粋精神原理のはたらきとみる――と対象との間に覚（buddhi）という存在をみとめる。しかし、受と覚とにどのような相違がみとめられようか。もし受には対象の相をもつことがないが、覚にはあるというならば、鏡等も対象の相（映像）をもっているから、覚について鏡等との相違を示す特性が示されるべきである。数論学派が覚の特性として挙げる〈内作用性〉等も、それらは覚の存在が証明されてはじめて承認されるべきものである。あるいは、それらは鏡等にも共通する特性であって、覚に特有のものではない。したがって、受のほかに覚という存在をみとめることはできない。

数論学派はつぎのようにいうかもしれない。対象についてその場所・時・本性を確定する知がなければならない。しかし、受（純粋精神原理）はいかなる対象相も内蔵しないから、あらゆる対象に共通し、したがって対象を場所等について確定しえない。それを確定するのは覚――これは対象相を内蔵する――である、と。ダルマキールティはこれに反論する。数論学派では、覚は非精神的な現象世界の一事象とみなされている。そのような非精神的な覚がどうして対象を確立するであろうか、と。

また数論学派は、対象が快等からなると同様に覚も快等からなると主張し、さらに〈対象の快等〉に相違がなくても、〈覚の快等〉は修行の程度によって差別があるという。しかし、これはまったく漫談である。根拠がある説ではない。

以上のように、受よりほかに覚が存在することはない。（もっとも、ダルマキールティは、数論学派がいう純粋精神原理のはたらきとしての受をみとめているのではない。）

（70・12）なおまた、数論学派は、受（純粋精神原理のはたらき）は直覚されないが、覚は直覚される、というかもしれない。その考えについて以下評論される。〈対象の享受〉は――それが数論学派がいう覚であるか否かはさておき――それ自身によって直覚されるとみとめるべきである。もし享受が享受自身によって直覚されないならば、享受のみならず、対象もすべて認識されないことになる。つまり、認識者当人の知であるにもかかわらず、かれにとって他人の知覚と同じになってしまう。また、享受が享受自身によって直覚されないならば、当人にとって享受は無に等しいから、対象が存在するのみで〈対象の享受〉が生じる不合理となろう。もし享受は推理によって知られるというならば、しかし推理によって知られる享受は享受一般であって、当人が直に経験する享受そのものではない。さらに、その推理を可能にする根拠として予想されるものがいずれも正しくない。(16)

したがって、〈対象の享受〉は享受それ自身によって直覚されるとみとめられるべきである。そして、このような享受以外に他の知――数論学派がいう純粋精神原理のはたらきとしての受――をみとめる必要はない。なぜならば、知の成立はそれなくして十分であるから。

あるいは、「受と覚とは異なった存在であるが、密接に結びついているから、その相違が認識されないのである。たとえば、真赤に焼かれた鉄塊において、火のみが認識され、鉄塊は認識されないように」というかもしれない。しかし、もしそうだとすれば、あらゆるものについて、「認識されないが相違があるかもしれない」という疑いがあることになろう。相違・無相違の決定が不可能となろう。また白色と不快とは相違して顕現するのに、数論学派は、いわゆるかれらの三徳説によって、両者は相違しないといい、一方では受と覚については相違して顕現しないのに相違

するという。かれらには、相違・無相違を定める原則がまったくない。存在の相違・無相違の確定は、それが知に相違して顕現するか否かによるべきである。なおまた、そこに比喩として挙げられた鉄塊と火も適切でない。すなわち、火を認識して鉄塊を認識しないのは、火と鉄塊が密接に結びついているからではない。火を認識しているときは、〈真赤に焼かれた鉄塊〉を認識しているのであり、鉄塊を認識しているときは、〈冷たくなった鉄塊〉を認識しているのである。両鉄塊はたがいに別の存在なのである。

3　ヨーギンの直覚

(72・26) ヨーギンたちに、その修行の結果として鮮明な知が生じる。それは鮮明な知であるから、概念的知（分別知）ではない。なぜならば、もしそれが概念的知であれば、鮮明に顕現するはずがないからである。そのようなヨーギンの直覚のうちで、真実在――たとえば四聖諦――を対象としたものが正しい知識の源泉として知覚の一種に数えられる。

七　知覚に似て非なるもの

(76・8) 知覚に似て非なる疑似知覚（似現量）は、概念的知と無概念的知とに大別される。

まず、何であれ概念的知は知覚ではない。知覚はその対象の有・無に従い、それゆえに実在する対象を顕現する。

これに対し、概念的知は対象の実在に関係なく生じ、それゆえに実在する対象を顕現しない。したがって、概念的知は知覚ではない。似て非なるものである。

（76・18）つぎに、感官の欠陥から生じる知は、概念的知ではない。しかしそれは人を欺くから、実在する対象を顕現しているとはいえない。それゆえに知覚から除外される。夢のなかで鮮明に顕現する――したがって概念的知ではない――知も同様に人を欺き、実在する対象を顕現しないから、知覚から除外されなければならない。

二重の月　（76・26）感官の欠陥から生じる疑似知覚の事例として月を二重に見る知覚等があるが、ある者は、二重の月の知等は概念的知であって、感官から生じる知ではないという。そこでダルマキールティは、それらが感官から生じる知であることをつぎの三つの理由によって論証する。

(1)〈感官から生じる〉ということは、感官の有・無に従うということである。ところで、いま二重の月の知等は感官の有・無に従う。

(2)二重の月の知等は感官の歪みによって歪む。

(3)もし二重の月の知等が感官によらない概念的知であるならば、縄を蛇と見誤る知（概念的知）と同様に、よく注意して見ることによって――たとえ感官の欠陥がそのままであっても――その迷乱が滅するはずである。また、よく注意して見ないかぎり――たとえ感官の欠陥が取り除かれても――その迷乱は滅しないはずである。しかし事実は、感官の欠陥があるかぎり滅しないし、欠陥がなくなれば滅する。

（78・5）以上のように、感官知であっても正しい知覚とみなされないものがある。陳那が『プラマーナ＝サムッチャヤ』において疑似知覚の事例としていくつかの概念的知を挙げたのち、「翳眼知も含まれる」といった[17]のは、この

ような誤った感官知を知覚から除くためであった。また陳那は他の箇所でも、感官が二重の月の知の因であることを述べている。[18]

八　〈知覚の果〉と〈それを成立せしめるもの〉とは別体ではない

(78・12) 知覚において得られるもの――知覚の果――は〈対象の認識〉である。

では、その認識を〈成立せしめるもの〉(sādhana, 量 pramāṇa) は何であるか。認識のすべての因がそれであるのではない。それは、それがあるとき必ず認識が成立するものでなくてはならない。

すべて認識は〈直接経験〉(領納) である点では同じである。それを、たとえば〈黄の直接経験〉ではなくて〈青の直接経験〉と決定するものが、その認識自身のなかにあるはずである。感官等の外的要因によってはそのような決定は得られない。そうではなくて、認識が対象 (青) の相 (像) をもって生じること――対象相性――によってこの決定がある。この対象相性こそが認識を〈成立せしめるもの〉とみなされるべきである。したがって、〈成立せしめるもの〉(量) は〈対象の認識〉(果) に内在するから、両者は別体ではない。

また〈対象の認識〉というも、認識が対象にたいして能動的に作用をなす――たとえば手が杖をつかむように――のではない。ただ対象の相を対象から受けて生じるから、「対象を把握 (認識) する」といわれるのである。(たとえば、親の容貌を受けついだ子供は「父親の容貌を取る」といわれるように。)

(80・29) 他の学派が対象の認識を成立せしめるものとして挙げる〈感官〉〈感官と対象との結合〉〈感性〉(ālocana)

〈限定者の知〉は、いずれもその知を最終的に決定する――たとえば青の知と決定する――ものでないから、知を〈成立せしめるもの〉(量)ではない。

また、限定者(たとえば杖)の知によって所限定者(杖をもった人間)の知が成立するという説は、さらにつぎの二つの点からも承認されえない。

(1)もし知が〈対象の相をもつこと〉によって差別されないならば、知そのものに〈限定者の知〉とか〈所限定者の知〉という差別もみとめられないであろう。

(2)手段(作具因 karaṇa)と果とが対象を異にすることはありえない。(たとえば、斧で木を切断するとき、斧〔手段〕と切断〔果〕とは同じその木を対象とする。)いま〈限定者の知〉と〈所限定者の知〉とは対象を異にする――前者の対象は限定者であり、後者のそれは所限定者である――から、一方が他方の手段(〈成立せしめるもの〉)でありえない。もし両知の対象が同一物であれば、同一の対象にたいして二つの知は無意味である。もし両知は同一の対象にたいして時間的な前後があるというならば、しかし一つの対象が知を前後して生起せしめることはありえない。もし両知が同時に生じるならば、〈成立せしめるもの・成立せしめられるもの〉という関係が成り立たないであろう。なぜなら、他学派はその〈成立せしめるもの・成立せしめられるもの〉の関係を〈生起せしめるもの・生起せしめられるもの〉の関係とみなすから。

ダルマキールティは、〈成立せしめるもの・成立せしめられるもの〉の関係を、知自体の二つの部分――〈対象について知を決定する対象写像〉と〈決定される知〉――の間にみとめる。この場合は、二つが同時にあっても矛盾はない。

しかし、知の二つの部分といっても、それはそれぞれが個として実在することを意味しない。それはただ知の能力

の二つの側面をいうのみである。

〈感官と対象との結合〉が知を成立せしめるという見解も、さらに矛盾を含んでいる。すなわち、感官は対象と結合するとき、対象全体と結合するはずである。しかし、実際は対象のある性質のみが知覚される。

九　〈知覚の果〉は自己認識である

1　唯識説

(84・1) 以上は外境実在論（経量部説）[19]に立って論述されてきたのであるが、いま唯識説によって〈対象の認識〉の意味が問いただされる。何を根拠にして知覚が〈対象の認識〉であるといわれるのか。経量部説では、(1)対象を因とし、(2)対象に相似して生じること――換言すれば対象の相をもつこと――をもって、その根拠とするが、もしそうであれば、直前の知（等無間縁）も対象であることになる。

ともかく、われわれは知覚の領域外の存在を知る手だてをもたないから、〈対象の認識〉であることを決定しえない。経量部が挙げた〈対象との相似性〉という根拠にはさらにつぎのような矛盾がある。かれらは、外境の対象は極微（さらに分割しえない最小単位の存在）と考えている。しかし、知に映った像は広がりをもった一者である。したがって、知に映った像は個々の極微とも、あるいは極微の集合（――経量部はこれを知覚の対象とみる――）とも相似しない。

ある者（正理学派、勝論学派）は、〈全体〉（有分 avayavin）という実在をみとめ、それが知覚の対象となると考える。しかしそのような実在を承認することはできない。[20]

（86・11）以上のように、知覚の領域外に対象が存在することはみとめられないが、また知覚を直接認識する他の知覚もみとめられない。なぜならば、その場合も認識されるものと認識するものとの関係が、さきの〈対象の認識〉の場合と同様に問われることになるから。そこで、知覚は灯火のように知覚自身によって顕照（認識）される、とみなされるべきである。

（86・23）その場合、人間の本来的な迷乱のために、知覚に〈対象の相〉（所取形相）と〈知覚作用の相〉（能取形相）とが現われる。このことは否定できない。その場合、対象が知覚の領域外に実在するのではないから、知覚は知覚自身を認識するとみなすべきである。ただ迷乱のために、知が好ましい、あるいは好ましくない〈対象相〉をもって生じるとき、人はあたかも外境の対象を好ましいもの、あるいは好ましくないものと認識しているかのように思いこむのである。したがって〈対象の認識〉と思い込まれているものも、その本質は知覚の自己認識である。したがってまた、知覚の自己認識こそが知覚の果といわれるべきである。

2　外境実在論

（88・17）外境実在論では、〈対象の認識〉が知覚の果であるといわれる（一七二頁参照）。しかし、外境実在論においても、〈対象の認識〉は知覚の自己認識に従うから、厳密にいえば、その自己認識こそが知覚の果といわれるべきである。すなわち、同一の対象にたいしても、知覚は人によって個人差がある。ある者は好ましいと知覚し、他の者は

好ましくないと知覚することさえある。したがって、対象のありのままの相によって認識するとはみとめられない。その個人差は概念的知に基因すると考えることもできない。なぜならば、死兆を示している人間の場合、かれの感官知そのものがきわめて主観的であることは経験的事実である。また同じ対象にたいして他の動物は違った感覚をもつ。それゆえに、〈対象の認識〉は知覚の自己認識に従うとみなされるべきである。

その知覚の自己認識（量果）を〈成立せしめるもの〉（量）は、知覚自身のなかの対象写像（対象形相）――それは外境の対象から与えられたものである――である。なぜならば、その対象写像のありように応じて知覚の自己認識が現われるから。

このように、知覚は真実には、知覚自身――それは外境の対象から与えられた対象写像を内容としてもっている――を認識するが、それを人はあたかも外境の対象を認識しているかのように思いこむのである。したがって、厳密には、知覚の自己認識こそが知覚の果とみなされるべきである。

一〇　唯識説における知覚の対象と作用と果

（90・17）唯識説に立つ場合、知覚の対象（所量）、作用（量）、果（量果）はどのように考えられるか。

知覚が知覚自身を認識するものとして生じるとき、そこには〈対象の相〉（所取形相）と〈知覚作用の相〉（能取形相）が現われる。知覚のその〈自己認識〉が果であり、〈対象の相〉が対象であり、〈知覚作用の相〉が作用であるとみなされる。

しかし、真実にはそれらがそれぞれ自己存在をもっているのではない。もしもっているならば、一つの知覚の一者性が損なわれる。それらは、ちょうど呪文によって感官が惑乱された者に、泥のかたまりが象として現われるように、人間の本有的迷乱性（無明）のために〈現われたもの〉にすぎない。真実の立場からはすべて否定されるべきものである。

一一　知覚の二相性の論証

1　一緒に認識されるから

（94・14）唯識説によれば、上述のように、人間の本有的迷乱性のために、知覚に〈対象の相〉と〈知覚作用の相〉が現われる。つまり、これら二つの相は一つの知覚自身のなかの現われであって、それらは相互に離れた別々の存在ではない。このことがさらにつぎのように論証される。

まず、知覚が現われるとき――換言すれば知覚が知覚自身を認識するとき――、対象の相と知覚作用とはつねに同時に一緒に認識される。（たとえば、青の知覚経験には、青が顕現すると同時に知覚作用も顕現する。）それゆえに、対象の相と知覚作用の相とは相互に離れた別々の存在ではない。両者は一つの知覚のなかの二つの現われであるはずである。もし別々の存在であれば、場合によっては一方のみが認識されることもあってしかるべきである。しかしそ

のようなことは決してない。

（96・8）ここで反論が予想される。対象が近くに存在するとき〈対象の知覚〉が生じ、その知覚をのちに他の知が認識する、と。しかしそれは逆である。対象が存在するから〈対象の知覚〉があるのではなくて、知覚が存在するから〈対象の知覚〉があるのである。さらに、知覚が存在するということは、知覚が当人に自覚されていることにほかならない。なぜならば、自覚されないものは、当人にとって存在しないと同然であるからである。したがって、知覚が当人に自覚されてはじめて〈対象の知覚〉もあるというべきである。

では、その知覚が当人に自覚されるのは、知覚自身によって自覚されるのか、あるいは他の知によって自覚されるのか。ダルマキールティは前者の考えをとり、後者の考えを論破する。すなわち、もし対象が存在して知覚（A）が生じ、のちにその知覚が他の知（B）によって認識されるならば、対象は知（B）の生起をまってはじめて認識されるという不合理が生じる。なぜならば、先述のように、知覚（A）が認識（自覚）されてはじめて〈対象の認識〉があるのであるから。またその他の知（B）も認識されねばならない（――認識されないものは無に等しいから――）から、さらに他の知が必要となる。したがって無窮となってしまう。

それゆえに、知覚は知覚自身によって認識されるとみなされるべきである。そしてこの自己認識によって〈対象の相〉と〈知覚作用の相〉とが一緒に認識されるのである。

2　受は受として顕現するから

（98・7）受は、光体のように、みずから顕現する。みずから輝き現われる。しかもそれは、たとえば〈青の受〉と

して顕現する。したがってそれは外境の青を対象とするのではない。受自身のなかの〈青の相〉が受自身とともに顕現するのである。ただ人間の本有的迷乱のために、あたかも外境の対象を認識するかのように思い込まれる。(98・29)以上1と2によって、〈対象の相〉と〈知覚作用の相〉とが相互に離れた別々の存在ではなく、知覚自身のなかの現われであること——換言すれば、知覚は外境を対象としないこと——が論証された。

その論証は唯識説のみならず、外境実在論においても可能である。

一二　外境実在論と唯識説

(100・6)知覚の領域外の存在は直接に認識されない。外境実在論(経量部説)においてさえ、外境の存在は否定推理によって知られるのみだといわれる。すなわち、他の条件が揃っているのにあるものの知覚が生じないとき、そのあるものが欠けていると知られるが、そのあるものが外境対象である、と。修行が進んで、より高次の立場——唯識説の立場——に立つとき、「知が生じないのは心的潜在力(習気)が果を起こすまでに熟していないからだ」と知るであろう。そこでは外境存在を想定する必要はなくなる。

いずれにせよ、この知識論は悟りの知恵への修行において必要な日常的知識を論じたものである。(21)

(1)　参考文献〔3〕に『プラマーナ＝ヴィニシュチャヤ』のテキスト(チベット訳)と独訳がある。(　)内はそのテキストの頁と行を示す。

(2) 『プラマーナ＝ヴィニシュチャヤ』にたいするダルモッタラ（Dharmottara）の注釈は arthakriyā を「達成されるべきものを達成させる能力のある対象」と解釈する。なお、参考文献〔12〕、一〇八頁上参照。

(3) 非実在――人間の目的を達成させる能力のないもの――は、対象に値しない。

(4) 推理根拠（因 hetu, 証相 liṅga）については他の章に述べられるはずであるから、それを参照されたい。

(5) シャーンタラクシタ（Śāntarakṣita）は『タットヴァサングラハ』（*Tattvasaṃgraha*）において、「この者は木なる対象を表現しようとする意欲をもっている。なぜならば『木』と言うから」（k. 1522）という論式を示している。すなわち、かれは〈表現意欲〉を所成法（〈この者〉について確立されるべきことがら）とみている。ダルマキールティは、いま〈話者の表現意欲の対象〉という。したがって、ダルモッタラは所成法を〈表現意欲〉のみに限定する見解に反対している。〈表現意欲の対象〉は話者の心の内容（jñānākāra cf. *PVV*, p. 4, l. 19）であるから、いま〈概念〉と訳した。

(6) 以下ダルマキールティは、甲（瓶）を〈知覚しないこと〉にもとづいて甲（瓶）の〈非存在〉を認識する知、および甲（芽）について〈乙（種子）が存在するとき甲が存在すること〉にもとづいて、〈甲が乙の果であること〉を知る知が推理でない他の正しい知識の源泉であるとみる見解を破しているが、省略する。

(7) 不明澄な眼（翳眼）のために月が二重に見えたり、燃木が迅速に回転するとき旋火輪が見えたり、舟に乗って対岸の木を見るとき木が動いて見えたりする等の迷乱。いずれも感官のはたらきの乱れに基因する。

(8) 知覚の種類として感官知のほかに、後述のように、心的感性（意識）等が挙げられるが、いまはそれらの代表として感官知について論じられる。

(9) ダルモッタラによれば、文典派、数論学派である。

(10) 文典派であろう。（参考文献〔11〕、二〇五頁、注（10）参照。）

(11) ダルモッタラによる。

(12) ダルマキールティは予想されるいくつかの推理根拠について論破しているが、省略する。

(13) 意識は感官によらず、心（意）による認識である。したがって判断・思考等の概念的知も意識である（一五八頁一〇行―一二行参照）。しかし知覚の一種として挙げられる意識は〈現前の対象を心によって感じる作用〉である。いま概念的知としての意識から区別して心的感性と訳した。（参考文献〔10〕、一七一頁参照。）

(14) 理論的論証もなされているが、省略する。

(15) いまダルモッタラによって解釈したが、『プラマーナ＝ヴァールティカ』の注釈者たちは異なった解釈をしている。(参考文献〔11〕、三五一頁、注(44)参照。)

(16) ダルマキールティは、これについては「上述した」というが、その箇所は本稿では省略した。(前注(12)参照。)

(17) 参考文献〔11〕、三八二頁、五行目参照。

(18) 参考文献〔11〕、三八九頁、注(22)参照。

(19) 参考文献〔11〕、三七頁以下、同〔10〕、一四六頁、二行目以下参照。

(20) ダルマキールティは〈全体〉が承認できないことを種々論証しているが、省略する。

(21) ダルマキールティの知覚論における外境実在論(経量部説)と唯識説の関わりについては、参考文献〔11〕(三三頁以下)、〔10〕(一四六頁二行目以下)参照。

参考文献

〔1〕 Stcherbatsky, Th., *Buddhist Logic*, 2 vols., 1st ed., Leningrad, 1930, 1932; 2nd ed., The Hague, 1958.

〔2〕 Vetter, T., *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien, 1964.

〔3〕 do, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 1. Kapitel; Pratyakṣam*, Wien, 1966.

〔4〕 Steinkellner, E., "New Sanskrit-Fragments of Pramāṇaviniścayaḥ, First Chapter," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band XVI, 1972.

〔5〕 宇井伯寿『仏教論理学』大東出版社、一九三三年

〔6〕 宇井伯寿・渡辺照宏「印度の論理」『世界精神史講座』第七巻、理想社、一九四一年

〔7〕 渡辺照宏「仏教の論理学」『現代仏教講座』第二巻、角川書店、一九五五年

〔8〕 宮坂宥勝「ダルマキールティの認識論小考」『智山学報』第一一輯、一九六三年

〔9〕 桂 紹隆「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」『南都仏教』第二三号、一九六九年

〔10〕 戸崎宏正「後期大乗仏教の認識論」『講座仏教思想』第二巻、理想社、一九七四年

〔11〕 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社、一九七九年
〔12〕 戸崎宏正「仏教における現量論の系譜」『理想』第五四九号、一九七九年

Ⅳ　ダルマキールティの論理学

赤松　明彦

一　ダルマキールティとインド論理学

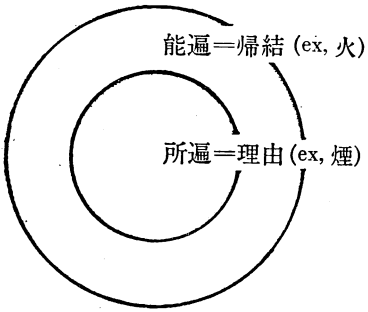
『知識論評釈』とその主題　ディグナーガ（Dignāga 陳那）によって体系化された仏教知識論は、その思想的後継者であるダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、六〇〇―六六〇頃）によって、実質的な完成の時期を迎えることになる。かれの第一作品『知識論評釈』（*Pramāṇavārttika*）は、その名が示すとおり、ディグナーガの『知識論集成』（*Pramāṇasamuccaya*）にたいする評釈を意図して書かれた。しかしこのことは、ダルマキールティが、ディグナーガの単なる思想的解説者であったことを意味するものではない。それどころか、ダルマキールティに至って、仏教知識論は、特に論理学の分野において飛躍的な発展を示すことになるのである。本章では、ディグナーガの論理学との相違点に留意しつつ、ダルマキールティの論理学をできるだけ原典に即して述べることにしたい。

最初に、かれの論理学体系を原理的に特徴づけている詩節をとりあげることにする。この詩節は、『知識論評釈』第一章「推理論」の本論冒頭を飾るもので、この書の主題を示すとともに、かれの論理学全体の主題をも示すものである。

論理的理由は主張命題の主辞であるものの属性であり、かつその賓辞となるものによって遍充されるものである。〔論理的理由と論理的帰結との〕不可離関係の確定にもとづいて、それ（論理的理由）は三種〔のみ〕である。それ以外のものは、擬似的理由である。(1)

この詩節の前半は、ディグナーガが定式化した論理的理由の満足すべき条件、すなわち「因の三相」を述べるもの

である。まず、第一条件、論理的理由（hetu 因）が主張命題（paksa 宗）の主辞であるもの（dharmin 有法）の属性（dharma 法）であるべきことがのべられる。[2] つぎに、主張命題の賓辞となるもの、すなわち論理的帰結としての属性（sādhya-dharma 所立法）によって、論理的理由は遍充されねばならないことが言われる。これは、内容的には、ディグナーガの定義中の第二・第三条件を合わせたものに等しい。ここで「遍充」（vyāpti）と言われているのは、語義的には、一方が他方を「おおいつくす」ことを意味するが、インド論理学の術語として用いられる場合は、二概念間の包摂関係を指すことになる。そこでは、外延のより大きいほうの概念を「能遍」（遍充するものの意。vyāpaka）と呼び、より小さいほうの概念を「所遍」（遍充されるものの意。vyāpya）と呼ぶ。したがって、先の定義は、論理的帰結＝「能遍」、論理的理由＝「所遍」でなければならないことを言うものと理解される。ただ、ダルマキールティは、「遍充関係とは、所遍が存在する場所には必ず能遍が存在し、一方、能遍が存在する場所にのみ所遍は存在するということである」[3]と述べているから、「能遍」と「所遍」の外延が同じ場合も認められる。ただしこの場合でも、論理的理由としての属性概念は、論理的帰結としての属性概念の「所遍」として想定されねばならないことは、すでに、ディグナーガによっても言明されているとおりである。



ダルマキールティの独創性　つぎに後半部分であるが、これこそ、論理的理由についての、ダルマキールティの独創をもっともよく示す部分である。かれはここで、論理的理由として有効なものは三種類に限られること、そして、そのそれぞれが必然的な随伴関係の確定にもとづくものであることを言明している。三種

の論理的理由とは、後に詳述するように、本質的属性（svabhāva）と結果（kārya）と非認識（anupalabdhi）である。肯定的論証においては、本質的属性と結果の二種が論理的理由として認められ、他方、あるものの非存在を論証する否定的論証においては、非認識という論理的理由が認められるのである。しかし、ダルマキールティの独創は、このように、論理的理由を分類したことのうちにあるのではない。かれは、さらにこれら論理的理由が推理において有効なものであるための本質的な根拠を尋ね、それを、必然的な随伴関係の確定に求めた。ここにこそ、ダルマキールティの独自性が示されている。かれは、論理的理由と論理的帰結の間の随伴関係が普遍・必然的なものと確定されてはじめて、その推理が確実なものとして成立することを主張したのである。

形式論理学[4]においては、論理的理由（媒概念）と論理的帰結（大概念）の間の結合関係を述べるところの大前提は、すでに見出されているものとして、その普遍妥当性が問われることはないし、その真偽が問題になることもない。この点において、ダルマキールティの論理学はおおいに異なるのである。かれは、常に、論理的理由と論理的帰結の間の必然的な随伴関係（以後、これを「論理的必然性」と呼ぶことにする）の根拠を求め、それを確定することを論理学の中心課題としたのである。論理的理由の原語 hetu は「原因」をも意味する。真の根源的な原因を探究し続けること、それが、ダルマキールティの論理学であった。

それでは、かれが認めた、論理的必然性を確定する根拠とは何か。かれはそれを実在における関係のうちに求めた。「同一関係」（tādātmya）と「因果関係」（tadutpatti）がそれである。この両者は、あわせて「実在の本質（svabhāva）を介する結合関係」（svabhāvapratibandha）といわれている。というのも、前者の「同一関係」は、「AがBの本質そのもの（svabhāva）であること」であり、後者の「因果関係」は、「A（結果）の本質はB（原因）から生じるということ」だからにほかならない。

「因果関係」と「同一関係」　ここで、例を使って、以上のことを説明しておく。まずわれわれにとって理解しやすい「煙」にもとづく「火」の推理を考えてみる。「(主張) あの山に火あり。(理由) 煙ゆえに。(喩例) およそ煙ある所には火あり、台所のように。火のない所には煙なし、湖のように。」という論証がなされたとする。ディグナーガの「因の三相」説に従えば、論理的理由となる煙は、確かに、あの山に立ち昇っている (因の第一相)。火がある台所 (同類例) に煙が立ち昇るのは経験的に知られている (因の第二相)。火のない所には煙がたたないのも知られている (因の第三相)。こうして「因の三相」のすべてを満足するから、先の論証における論理的理由「煙」は正しいものといえることになる。しかし、もしかりに、今ここで、「一体どうして、火がある所に必ず煙があると言えるのか、その必然性の根拠は何か。」と尋ねたらどうだろうか。ディグナーガは何も答えない。これに答を与えたのが、ダルマキールティなのである。「煙の本質は火から生じてくるのであり、煙はその本質を失っては存在しえない。このように、火と煙の間には因果関係があるのである。この実在における必然関係にもとづいているからこそ、論理的理由——煙——は論理的帰結——火——を必然的に理解せしめるのだ。」これがかれの答である。

「同一関係」についても同様のことが言える。「(主張) 音声は非恒久的である。(理由) 作られたものであるという性質ゆえに。(喩例) およそ作られたものはすべて非恒久的である、つぼなどのように。作られたものでないものは、恒久的である、虚空のように。」この場合も、形式的な「因の三相」は、ディグナーガに従えば成立することになる。しかし、一体何を根拠に、「およそ作られたものはすべて非恒久的である」といえるのだろうか。ダルマキールティの答はこうである。作られたものであるという性質と非恒久性とは、同一の実在の本質的な属性なのであり、両者の区別は単に概念的なものにすぎない。したがって両性質は、本質的には同一のものなのである。そこでは、当然両者

の間に必然的随伴関係が確定するのである。

しかし、さらにこう尋ねたらどうであろうか。「そのような、同一関係とか因果関係とかといったものは、いかにして認識されるのか、何によって確証されるのか。それらは経験によって知られるものなのか、それとも先験的な原理なのか」と。ダルマキールティの論理学の主題は、推理論においてはこの点にしぼられることになる。初期から晩年に至るかれの著作の中で、特に顕著な思想的発展を示すのが、刹那滅論証と因果論であることからも、そのことがわかるであろう。これらの詳細については、後にゆずることにして、つぎにダルマキールティの論理学について、その研究史を述べることにする。

二　近代のダルマキールティ研究

ダルマキールティ研究の今世紀における展開については、その時期を前・中・後の三期に分けて論じるのが適当であろう。それはちょうど、シチェルバツキー、フラウワルナー、そしてその弟子であるフェッターとシュタインケルナーの時期にあたる。

1　シチェルバツキー

近年、仏教認識論の研究は、仏教学研究の一大潮流になりつつあるが、この端緒を開いたのが、ロシアの仏教学者

シチェルバツキー（Th. Stcherbatsky 一八六六―一九四二）である。かれは一九〇三年、ダルマキールティの『正理一滴論』（*Nyāyabindu*）とそれにたいするダルモッタラ（Dharmottara）の注釈書のロシア語訳を完成した後、一九〇七年に、『後期仏教徒における認識論と論理学』という題で、聖ペテルスブルグ大学に学位論文を提出する。この論文は、一九二四年、独訳が出版され、ついで、一九二六年には、仏訳が出版されている。ただし後者は、その前言にもあるとおり、シチェルバツキー自身により新たに序言が付され、他にも書き替え増補部分を含む改訂新版である。名著『仏教論理学』（*Buddhist Logic*）はかれのこの学位論文が基礎になって生まれた。翻訳研究を構成する第二巻が一九三〇年、研究解説篇の第一巻が一九三二年に、『ビブリオテーカ＝ブディカ』（*Bibliotheca Buddhica*）の第二六巻（二分冊）として世に現われる。ともに英語による著作である。かれの研究の特徴は、その解釈が文献学的であるよりも、より哲学的な傾向を帯びていることにある。しかも、かれの哲学的解釈の背景には、カントを中心とした西欧における認識論の体系があった。このことは、かれの研究の独創性を形づくるとともに、欠点にもなったのである。この書が、仏教知識論を研究するうえでの、ひとつの権威とみなされてきただけに、事は重大である。その例をひとつあげておこう。

シチェルバツキーは、本質的属性にもとづく推理、さきの例でいえば、「作られたものである」という性質によって、音声の非恒久性を論証する場合に、その大前提にあたる命題を、分析判断にもとづく命題と考える。（他方、結果を論理的理由とする推理は、綜合判断にもとづくとする。）はたしてこれは正しいだろうか。確かに、非恒久性と「作られたものである」という性質は、ともに、音声という同一の実在を概念的に分析した結果構想された属性概念である。しかし、カントによれば、分析命題の概念から導きだされる事実は、ア＝プリオリなものであり、それはまったく経験から独立したものなのである。はたして、こうした経験から独立した形式的な真理や、概念の領域においてのみ成り立つ真理を、ダルマキールティは認めるであろうか。答は否である。かれは、概念のみにもとづく認識作用につい

ては、それを誤知（avidyā）と見るのであり、ただこのような認識の確実性は、実際経験における有効性によって保証される以外にないとするものである。このように、実際生活における事の成否を認識作用の確実性の基礎におくことは、ダルマキールティの認識論のひとつの特徴であり、この点からしても、先のシチェルバツキーの解釈は誤っていると言わねばならない。

また、ダルマキールティの論理学が、常に存在論的根拠を問い続けるものであることからみても、たとえば、本質的属性を論理的理由とする推理を、概念の世界でのみ成り立つ演繹的論証であると断ずることはできないのである。

シチェルバツキーの『仏教論理学』は、このような解釈上の問題を残すものであり、仏教論理学への入門書としては不適当と言わざるをえない。しかし、もしわれわれが、これを批判的に研究するならば、多く啓発される点を含んでいるのも事実であり、いまなお、この書の重要性は失われていない。シチェルバツキーの功績として具体的にあげるならば、たとえば、ダルマキールティの『知識論評釈』の注釈者に、(1)文献学派、(2)哲学学派、(3)宗教学派の三系譜があることを紹介したことがあげられよう。この分類が、チベット撰述文献「宗義書」の記述と「驚くべき対応を示す」ものであることが、近年報告されているが[5]、このことから、シチェルバツキーが、すでに、早くに、チベット伝の何らかの典拠をもとにして、仏教哲学の概論を学んでいたこともわかるであろう。

2　フラウワルナー

仏教論理学研究の最大の功績者　今世紀中葉に活躍した学者で、仏教認識論・論理学のみならず、仏教哲学・インド哲学全般にわたって、最大の功績をあげたのは、ウィーンのフラウワルナー（E. Frauwallner 一八九八―一九七四）

であろう。シチェルバツキーの研究が、ダルマキールティの知識論そのものについては、いまだ一部の解明にとどまっていたのに対し、フラウワルナーの研究は、ディグナーガおよびダルマキールティの思想と著作について、全体的な展望を、われわれに与えるものであり、その考察は、われわれの最大の指標となっている。かれは、一九三〇年に、ディグナーガの『観所縁論』(*Ālambanaparīkṣā*) のチベット語テキストおよび独訳解説を『ウィーン大学東方学雑誌』(*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*) に発表して後、仏教認識論・論理学についての研究成果を続々と発表してゆく。特に一九三〇年から一九三五年にかけては、ダルマキールティの『知識論評釈』第一章中の概念論(アポーハ論)にあたる部分のテキスト・独訳・解説を発表するのであるが、当時、『知識論評釈』のサンスクリット語原典は、完全な形では発見されておらず、これはチベット語訳からの翻訳である。しかもその翻訳が精確であることは驚嘆に値しよう。さて、第二次世界大戦をはさんでの一九五四年、ダルマキールティ研究史上、もっとも重要な論文「ダルマキールティの著作の順序と成立」が発表される。

ここでは、このフラウワルナーの論文に従って、ダルマキールティの諸著作の特徴を、特にその論理学に焦点をあててみておくことにする。

ダルマキールティの著書　ダルマキールティの著書はつぎの七書である。

(一)『知識論評釈』(*Pramāṇavārttika* 略号『評釈』)
(二)『知識論決着』(*Pramāṇaviniścaya* 略号『決着』)
(三)『正理一滴論』(*Nyāyabindu*)
(四)『論拠一滴論』(*Hetubindu*)

(五)『論争の規則』(*Vādanyāya*)
(六)『結合の考察』(*Sambandhaparīkṣā*)
(七)『他人の心流の存在の証明』(*Santānāntarasiddhi*)

『評釈』について　このうち(一)『評釈』は、ディグナーガの『知識論集成』にたいする注釈を意図して書かれたもので、シェローカ(śloka)と呼ばれる詩節によって書かれている。ところが、この書には奇妙な点がいくつかある。ひとつは、その章の順序である。普通ならば、序論―知覚論―推理論―弁証論と並んでしかるべきものが、まず第一章に推理論、続いて序論―知覚論―弁証論の順で並ぶのである。また、内容の上からも、他の三章が、ディグナーガの『知識論集成』にたいする評釈の体裁をとっているのに、この第一章「推理論」は、はじめに示したように、その冒頭の詩節からして、ダルマキールティ自身の独創になる説を掲げるものなのである。しかも、ダルマキールティは、この第一章にたいしてのみかれ自身の手になる散文による注釈(svavṛtti)を付している。この自注は、後に付け加えられたものではなく、本文である詩節と同時に書き進められたものである。一体何ゆえ、このような奇妙な事が起こってきたのか。この奇妙な事実が、実はダルマキールティの著作の順位を決定する重要な鍵となった。『評釈』第一章「推理論」を、以下 *PVI* と略記することにする。*PVI* は、ダルマキールティの独創になるさまざまの問題を扱うものであるが、そのテーマは一貫して、三種の論理的理由と二種の論理的必然性であるといえよう。そして、この問題に関連して、さまざまの付論がなされるのである。それが、たとえば、アポーハ論であり、また、伝承の信憑性についての問題なのである。このように、内容の点から見ても、*PVI* は、他の三章と全く異なる構造をしているのである。また、ディグナーガの推理論を特徴づけた「因の三相」説にもほんの少ししかふれていない。こうしてみると、

PVI は、他の三章とまったく異なる別の作品であり、『知識論集成』とも何ら関連をもたない単独の書であると考えられよう。このような考察から、フラウワルナーは、この *PVI* を『論拠論』(Hetuprakaraṇa) と呼び、これをダルマキールティの最初の著作と決定するのである。

この『論拠論』に次いで、ダルマキールティは『評釈』の叙述に着手するわけである。『知識論集成』にたいする忠実な「評釈」(vārttika) を意図して書き始められたこの書は、『知識論集成』の冒頭偈にたいして、一八六偈もの注釈を費やし、その序論を構成している。知覚論は、実に五四一偈からなる。『集成』では、わずかに一三偈にすぎないのである。知覚論を完成した後、かれは先に弁証論に手をつけた。しかし、このあまりに詳細になりすぎた『評釈』はこの弁証論の途中で突然終っている。結局『評釈』そのものの推理論は、書かれることなく終ったのである。その代りに、すでに存在していた『論拠論』があてられた。この結果、『評釈』の章の順序は、第一章「推理論」、第二章「序論」、以下、「知覚論」「弁証論」という奇妙なものとなったのである。しかもこの作品は、どうやら、人びとの理解を得ることなく終ったようである。かれの絶望と悲憤の言葉が、冒頭と末尾を飾っている。

『決着』その他の著書　この失望が、かれをつぎの著作に向かわせたともいえよう。かれは『知識論決着』の叙述にとりかかる。ここでかれは、『評釈』ではあまりに詳細すぎて散漫になっていた独自の理論についての論述を簡潔に構成しなおすことに成功している。知覚論、推理論、弁証論、の三章からなり、詩節を交えた散文体の作品である。その叙述の基礎に『評釈』があるのはいうまでもない。特に、第一章「知覚論」と第三章「弁証論」は、その内容において根本的な改変はほとんど何もない。しかし、第二章「推理論」は、事情が異なる。何よりもまず、そのはじめに、ディグナーガの『知識論集成』第二章第一偈との関連から、二種の推理、すなわち、「自己のための推理」と「他

者のための推理（弁証）」の定義が示されるのである。さらに、*PVI* では、ほとんどふれられなかった「因の三相」説が、詳しく議論されている。この後に、はじめてかれ独自の理論である二種の論理的必然性と三種の論理的理由が詳述されることになるのである。（この内容は、本論でのちに詳述する。）

『決着』でダルマキールティの理論体系は実質的に完成したと考えてよい。この作品によって、かれは学派を形成するに至る。まさしく、『決着』こそ、形式においても、内容においても、ダルマキールティの主著といえよう。

ついで、かれは、みずからの教説を学生に伝えるために、スートラ体の簡単な手引書を作る。それが『正理一滴論』である。これと同じ時期に、『論拠一滴論』も創られたのであろう。『論拠一滴論』で、かれは、かれ自身のもっとも古いテーマ、しかもお気に入りのテーマである、論理的理由についての議論に最終的な結論を与えている。

最後に、かれは、いままで扱ったことのなかった主題をとりあげ、一書を著す。『論争の規則』である。この中で、ダルマキールティは、正統ブラーフマナ思想において論理学を代表するニヤーヤ学派と厳しく対決している。

こうして、ダルマキールティは、以後の仏教論理学史のみならず、認識論・論理学を扱うインド哲学諸学派にたいして、大きな影響を与えることになるのである。実際、かれほど、さまざまの学派の論書において言及されることの多い人物も他に類を見ないのである。

以上が、論理学に関連する、ダルマキールティの主要五書についての著作順位およびその特徴である。[6] フラウワルナーの論文に見られる厳密でしかも大胆な考証は、あたかもすぐれた推理小説を読んでいるかのような感を与える。しかし、この論考は、フラウワルナー自身が最後にことわっているように、ダルマキールティの個々の作品を詳細にとりあげ、その思想的発展の解明を試みたものではなかった。そのような、個別的でしかも系統的な研究は、フラウワルナーの弟子達の手に引き継がれることになるのである。

3　フェッターとシュタインケルナー

フラウワルナーの後継者達　一九六〇年、フェッター（T. Vetter）は、師フラウワルナーより、博士論文のテーマとして『ダルマキールティにおける認識の問題』という研究主題を与えられる。この論文は、一九六二年、ウィーン大学に提出され、一九六四年に、ウィーンのオーストリア＝アカデミーから出版されている『南アジア言語文化研究叢書』の第一冊として出版された。この論文をきっかけとして、同叢書からは、一九六六年に、フェッターによる、『決着』第一章「知覚論」のチベット語校訂テキストおよびサンスクリット断片と独訳研究出版、続いて、一九六七年には、シュタインケルナー（E. Steinkellner）による、『論拠一滴論』のチベット語校訂テキストおよびサンスクリット還元テキストの出版と、同時に、その独訳および詳細な注釈研究が出版されるのである。シュタインケルナーは、この後、同じ叢書の中で、一九七三年には『決着』第二章「推理論」のチベット語校訂テキストおよびサンスクリット断片を発表し、さらに、一九七九年には、同第二章の独訳研究を発表している。シュタインケルナーは、このように、ダルマキールティの論理学を知るうえで重要な諸著作を翻訳研究すると同時に、個別的な問題についても各種の論文を、師のフラウワルナーが主宰する『ウィーン大学南（東）アジア学雑誌』（*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-(und Ost-) asiens*）に発表している。一九六六年の「イーシュヴァラセーナの論拠説覚え書」、一九六八年の「ダルマキールティにおける刹那滅論証の発展」、一九七一年の「ダルマキールティにおける実在と概念」など、いずれもダルマキールティの論理学体系の生成と特徴を知るうえで非常に重要なものである。

このような、ウィーンにおけるフラウワルナーの弟子達の研究活動によって、今や、われわれは、ダルマキールテ

ィの論理学体系、特にその推理論について、ほぼ全容を知ることができるのである。そこで、以下の本論においては、これらの諸研究の成果をふまえて、ダルマキールティの論理学体系を実際のテキストに即して検討してゆくことにする。

三　推理論

直接知覚と推理　仏教の知識論において、確実な認識作用（pramāṇa）は、直接知覚（pratyakṣa）と推理（anumāna）の二種のみである。それは、人間の認識の対象が、独自相（svalakṣaṇa）と一般相（sāmānyalakṣaṇa）の二つのみであることを根拠にする。このうち、独自相とは、時間的・空間的・本性的に他のすべてのものから区別されてあり、一切の概念的規定を離れた絶対的な個物である。このような直接知覚の対象たる独自相＝個物のみが実在である。他方、一般相とは、個物間の関係を基礎にして、他者の排除（anyāpoha）を本質とする人間の主観的な思惟作用によって構想された普遍にほかならない。これは、ことばと結びつき、概念となる。したがって、この一般相を対象とする認識である推理とは、概念的な思惟作用のすべて、たとえば、判断や言語行為などをも含むものであり、概念知（kalpanā）とも呼ばれる。別々の認識作用が同一の対象にはたらくことを、仏教知識論では認めない。したがって、実在を対象とするのが直接知覚である以上、概念知―推理は、本質的には実在を対象とすることはできないのである。以上のことは、前章までで幾度か論じられてきたはずである。

二種の推理　さて、以下においては、ダルマキールティの主著『知識論決着』にもとづいて、その論理学の特徴を考察することにする。ただし、本章で扱うのは、その内の第二章「推理論」であって、第三章「弁証論」ではない。この「自己のための推理」と「他者のための推理（弁証）」を区別して、別の章をたてるのは、すでにディグナーガのところで示されたとおりである。『決着』は、このディグナーガの『知識論集成』第二章第一偈前半にある、「二種の推理の区別」の主張を受けて始まる。（以下本文中に示す頁数・行数あるいは偈番号は、シュタインケルナー校訂の『決着』第二章のテキストによる。）

推理には二種類あって、「自己のためのもの」と「他者のためのもの」とである。前者は知識（jñāna）を本質とし、後者はことばによる陳述（abhidhāna）を本質とするのだから、〔別々のものであり、〕前者が他人の理解を引き起こしたり、後者が自己自身の理解を引き起こしたりする原因となることはない。（一頁一―四行）

「自己のための推理」は、あくまで自分の理解のためであり、「他者のための推理」はあくまで、他人を理解させるためのものなのである。しかし、この区別は、推論式が実際にことばによって陳述されるか否かという形式的なものにすぎない。このことを、ダルマキールティは対論者の口を借りて認めている。

さらに、「自己のための推理」を定義して、

「自己のため〔の推理〕」は、三条件を満足した論理的理由にもとづく対象の認識である。すなわち、三条件を備えた論理的理由にもとづいて生じてくる推理されるべき〔対象〕についての認識、それが「自己のための推理」である。（一頁二三行―二頁二行）

これは、ディグナーガの定義そのままの引用である。

推理の本質——推理知は錯誤知　以上のごとく、「自己のための推理」を形式的に定義した後、つぎに、推理の本質が説かれる。まず、

それ（推理知）は、本来Aでないものを**A**だと認識するものであるから、錯誤知（bhrānti）であるが、〔実在の対象と間接的に〕結びついているものであるから、有効な知識（pramā）である。（第一偈後半）

ここで、ダルマキールティは、推理知が錯誤知であることを言明している。ここに言われる「Aでないものを**A**だと認識する」というのは、古くからある錯誤知についての定義である。かれはこれをつぎのように説明する。

〔推理知は、観念のうちに顕われた〕それ自身の知識像を、真の対象ではないのに、対象として確定判断することによって作動するのだから、錯誤知である。（二頁八—九行）

「これは壺である。」という判断を例にして考えてみよう。これは概念知である。そのかぎりで、対象は「壺」という非実在の普遍であって、何ら実在とかかわるものではない。にもかかわらずわれわれは、この「壺」をあたかも実在の対象であるつぼのごとくに確定的に判断して言表するのである。このような認識作用は概念知のすべてにあてはまるものであるから、推理をはじめとするすべての概念知は錯誤知といえるのである。しかし、このことがそのまま、すべての概念知が不確実であるということに結びつくのではない。

そのように〔推理知は錯誤知で〕あっても、〔推理知は、実在の〕対象との〔間接的な〕結合関係をもっており、それ（対象）を逸脱することはないから、有効な知識である。（二頁九—一〇行）

ここでいわれている、推理知と実在との間接的結合というのは、二重の意味をもっていると考えられる。ひとつには、そのような概念知は、外界の実在に間接的にもとづいて生じてきたものであるということである。この点については、『評釈』の概念論において詳述されている。[7] もうひとつには、そのように外界の実在にもとづいて生じてきた

概念知は、結果的には外界の実在個物にたいして斉合性（avisaṃvāda）をもつということを意味するのである。「これは壺である。」という判断は、眼前にある実在にもとづいて生じてきた概念知であり、そのかぎりにおいて、実在のつぼを結果的に獲得させるものであるから、有効な認識といえるわけである。

推理の有効性　もちろん、概念知の中には、結果的にも誤った知識もある。たとえば、灯火の輝きを見て「宝石」だと判断して走り寄った人は欺かれる。

宝石あるいは灯火の輝きにむかって「これは宝石だ」と認識することによって走り寄る場合、〔両方とも〕錯誤知であることに区別はなくとも、結果をもたらす有効性（arthakriyā）に関しては区別がある。（第五偈）

それと同様に、正しい推理も誤った推理も〔ともに〕対象をあるがままに把えるものではないけれども、結果をもたらす有効性と結びつくことによって、〔正しい推理は、〕有効な認識として確定されるのである。（第六偈）

たとえば、山にある火を推理する場合、論理的理由となる「煙」の知は、実際に立ち昇る煙を見て生じてきたものである。この実在の煙は実在の火から生じるものである。したがって、「煙」の知は間接的には、実在の火から生じたものと考えられる。そこで今「煙」にもとづいて「火」を推理するならば、この「火」の知もまた実在の火に間接的にもとづいて生じてきたものといえよう。したがって、このような推理にもとづく「火」の認識それ自体は、たとえ錯誤知であっても、結果的には実在の火を知らしめる確実な知識なのである。こうして、推理知もまた間接的には実在と結びついている。

〔直接知覚と推理という〕二つの認識作用はともに実在を対象としてもつ。（第七偈前半）

むろん、直接知覚と推理のそれぞれの直接の対象である知識像――独自相と一般相――は異なっている。ただ、前

者は直接的に実在と結びつき、後者は間接的に実在の対象を獲得・理解させるという意味で、ともに実在を対象とすると言われるのである。

四　論理的理由の三条件

ディグナーガの三条件とその修正　論理的理由の満たすべき条件は、ディグナーガによって「因の三相」という形でいちおう定式化された。この「因の三相」説にたいして、ニヤーヤ学派の学匠ウッディヨータカラ（Uddyotakara 五五〇―六一〇頃）は、その著『正理評釈』（*Nyāyavārttika*）において痛烈な批判を行なった。それは、ディグナーガの定義においては、概念間の限定関係が曖昧であることを逆手にとった功妙な批判であった。この批判を受けて、ダルマキールティは「因の三相」の命題中に、わずかなしかし重要な修正を加える。

三条件とは、〔論理的理由が、〕推理の対象（anumeya）およびその同類に存在すること〔が確定し、〕それ（同類）が存在しない所には存在しないことが確定していること〔である〕。（五頁一―二行）

「確定している」（niścita）という語を除けば、ディグナーガの『知識論集成』第二章第五偈後半からの引用である。[8] ダルマキールティは、この「確定している」という語の付加によって、「論理的理由」と「推理の対象」「同類」「非―同類（異類）」の間の限定関係（周延関係）を明確にしたのである。さきの定義に続いて『決着』では、不変化詞“eva”の用法に関連して、それらの概念間の限定関係が詳述されている。[9] インド論理学・文法学の規則では“eva”はその位置によって、二概念間の限定関係を明確にする機能をもつ。ここでは『決着』の詳細な議論を見る代りに、『正理一

滴論』の第二章第五スートラを引いて、三条件の確定的な形式を見ておく。

(一)論理的理由は、推理の対象〔のすべて〕に必ず存在することが確定していること。

(二)論理的理由は同類（sapakṣa）だけに存在することが確定していること。

(三)論理的理由は同類でないものには決して存在しないことが確定していること。

このように三条件は定義しなおされる。ここで「必ず」とか「だけ」とか「決して」と訳されているのが、不変化詞“eva”の位置関係による限定にあたる。しかし、このような限定を加えてもなお問題は残る。たとえば、(二)の条件は(一)と矛盾しないか。「同類だけに」ということは、論理的理由が推理の対象には存在できないということになるのではないか。これにたいし、ダルマキールティはつぎのように答えている。

第二条件における限定詞（eva）の機能は、推理の対象に論理的理由が存在すること、および、その同類にも存在することというこの二つのことを同時に言明しつつ、異類における論理的理由の存在を排除することにある。

（六頁一〇―一二行）

第二条件と第三条件の意味　この説明にも問題は残り、事実、後にニヤーヤ学派などによって、この主張が批判されている。しかし、ダルマキールティによってなされた修正で重要なのは、実は(二)(三)に関してである。(二)でいわれる「同類」（sapakṣa）とは、論理的帰結として推理されるべき属性（sādhyadharma）を所有している点で、推理の対象（anumeya）と似ているもののことである。したがって、(二)は「論理的帰結としての属性が存在する所にのみ論理的理由としての属性は存在する。」ということを述べるに等しい。論理的帰結としての属性の存在領域が論理的理由としての属性のそれより広いかあるいは同じであることを、これは意味している。したがって、(二)は「論理的理由ある所には

必ず、論理的帰結あり」という肯定的な論理的必然性（anvaya）を示すものにほかならないことになる。

㈢についても同様である。「同類でないもの」とは「論理的帰結としての属性をもたないもの」ということである。したがって、㈢は、「論理的帰結としての属性なき所には、論理的理由としての属性なし」ということであるから、ここでは、否定的な論理的必然性（vyatireka）が示されるに等しいということになる。

ディグナーガの論理学においては、「因の三相」中の第二・第三条件と肯定的・否定的論理的必然性とは必ずしも一致するものではなかった。それが、ダルマキールティによる厳密な定義によって、同じことを意味するものとなったのである。事実『決着』の中では、この第二・第三条件が、しばしば肯定的必然性・否定的必然性と呼ばれている。このような限定を通してみるならば、この二条件の間には対偶関係（contraposition）が成立していることがわかる。したがって、どちらか一方が充足されれば、他方は自動的に充足されるのであり、両者を並置する必要はないことになる。ダルマキールティ自身も、肯定的必然性と否定的必然性は、どちらか一方が成立すれば、他方は論理的要請（arthāpatti）によって理解されるのだから、実際の論理式ではどちらか一方の定式を示すだけでよいということを言明している（七頁七行以下）。ただ、三条件として並記されているのは、その形式においては異なるものを、定義として示すためであると考えられる。

ここで、実際の論理式の例を見ておこう。肯定的必然性を述べる論証式は「類似法論証」（sādharmya）、否定的必然性を述べる論証式は「非類似法論証」（vaidharmya）と呼ばれる。

〔類似法論証〕

「何であれ作られたものは非恒久的である。たとえば壺などのように。（肯定的必然性）

音声もまた作られたものである。（所属性）」

これが肯定的必然性をもつ〔場合の論証式〕である。そして、この場合は、意味上の必然性から「音声は非恒久的である。(結論)」ということになろう。それゆえ、主張命題は必ずしも示される必要はない。

〔非類似法論証〕　否定的必然性をもつ〔場合の論証式〕も次のようである。

「非恒久性がないものには作られたものであるという性質があることはない。(否定的必然性)

音声は作られたものである。(所属性)」(一二五頁二九行―一二六頁一三行)

ここでは、「非類似法論証」の場合に、具体的実例(āśraya)が示される必要がないことを注意しておきたい。(第七四偈前半参照)

五　推理の展開

三種の論理的理由　右に検討してきたように、『決着』第二章においては、ダルマキールティは、まずディグナーガの『知識論集成』における論述に従って、推理の定義をなし、また「因の三相」に関説したのである。しかし、そこでは重要な修正あるいは改変がなされていたことに、われわれは注意しておかねばなるまい。さて以上のような議論の後に、はじめてかれは自己の独創になる説を披瀝し、以後自説を詳細に展開してゆくのである。

このような〔三〕条件を備えた論理的理由は、非認識・本質的属性・結果という三種だけである。(第二八偈)

〔すなわち〕論理的理由は三種であって、非認識・本質的属性・結果である。そのうち、

〔一〕非認識にもとづく推理は、〕たとえば、

この場所に壺はない。認識されるための諸条件を備えていながら、〔壺が現に〕認識されないから。もし、それが存在するならば、その存在は認識されうるであろう。それ以外にはありえない。

〔(二)本質的属性にもとづく推理は、〕

それは木である。シンシャパー樹だから。

〔(三)結果にもとづく推理は、〕

そこには火がある。煙のゆえに。

このうち、(二)(三)は存在（肯定）を論証するものであり、他方(一)は非存在（否定）のための論理的理由である。（一〇頁二―一三行）

では、なぜ以上の三種だけに限られるのであろうか。それは、この三種のものが論理的理由となった場合にのみ、論理的必然性の確定があるからである。そして、この論理的必然性は、「実在の本質を介した結合関係」[10]（svabhāvapratibandha）である「同一関係」と「因果関係」に根拠をおくものであることは、はじめにもふれたとおりである。以下では、論理的理由のそれぞれを検討することにする。『決着』本文では、まず「非認識」が論じられるが、ここでは、「本質的属性」からみてゆくことにする。

1 「本質的属性」にもとづく推理

「同一関係」 本質的属性（svabhāva）を論理的理由とする場合、その論理的必然性を保証するのは、実在の側の「同一関係」という必然的な結合関係である。ここで、「同一関係」と訳しているもとの語 “tādātmya” を字義どおり解

釈すれば、「それの本性そのものであること」となる。論理的な関係でいえば、「論理的理由としての属性が論理的帰結としての属性の本性そのもの、それ自体であること」ということである。(11)

さて、『決着』においては、このような「同一関係」を根拠とする「本質的属性」にもとづく推理を扱う部分は、つぎの詩節で始まる。

本質的属性は、それ自身の存在だけに随順〔して存在〕する本性（ātman）〔すなわち本質的属性（svabhāva）〕にたいして論理的理由となる。（第五三偈前半）

そして、つぎの一文で終る。

それ（論理的理由としての属性）の存在のみに随順し、「本質的属性」といわれるもの〔すなわち、論理的帰結としての属性〕自体が、それ自身で実際に〔他方の論理的理由としての属性と同じ〕属性なのである。そうだから、そのものが、自分の本性〔である他方〕を捨ててどうして存在しえようか。（三二頁二七―二九行）

この一文からもわかるとおり、実在のレヴェルでは、論理的理由としての属性は、論理的帰結としての属性と同じものなのである。ただ両者は、概念的思惟作用によって別個のものとして構想されたものにすぎない（一〇頁一四行以下）。「およそ作られたものは非恒久的である。」を例にして考えてみれば、「作られたものである」という性質と非恒久性は、ともに「音声」という同一の実在の本質を概念的に弁別した結果得られた属性概念であって、両者は本質的には同一のものといえる。そこで、「作られたものである」という論理的理由と「非恒久的」という論理的帰結の間の論理的必然性は、実在におけるこの「同一関係」にもとづいて確定していることになる。

消滅の「無原因性」　しかし、まだ疑問は残る。この「同一関係」を根拠とする論理的必然性は、いかにしてわれ

われに認識されるのであろうか。一体何によって確証されるのであろうか。

「およそ作られたものは非恒久的である」とこのように言われるのは、一体どのような方法によるのか、それがここに示されるべきである。(二六頁一四―一六行)

『決着』における刹那滅論証は、この問に始まる。[12] 刹那滅論証そのものの本質・形式については次章で詳述されるであろう。ただ、ダルマキールティにおいては、ここにみるごとく、刹那滅論証はあくまで論理的必然性の普遍妥当性との関連において論じられることに注意しておきたい。まず、ダルマキールティはつぎのように答える。

消滅は〔もの〕それ自身の本質から生じてくる。無原因なのだから。(第五四偈前半)

滅しつつあるものは、その〔消滅という〕本性に関して〔他の〕原因に依存することはない。他ならぬそれ自身の〔内にある〕原因から滅すべきものとして生じてくるのだから。それゆえ、何であれ作られたものは、本性によって滅すべきものなのである。(二六頁一九―二二行)

ここで、ダルマキールティは、消滅が本質的に存在(もの)に属することを論証しようとしている。そこでもち出される根拠が消滅の「無原因性」である。

実際、作られたもの、生み出されたものが滅するのは経験的に知られる事実である。しかし、この経験的事実から「およそ作られたものは滅するものである」という必然性を導き出すためには何が必要であろうか。そこで、ダルマキールティは、もし消滅が何か他の外的な原因によって起こってくるものであるならば、その原因がなければ消滅はないのだから、ものの消滅の必然性が保証されないことになる、消滅の必然性を保証するのはただひとつ、消滅がそのもの自身のうちにある原因に依存して、他の外的な原因をもつものではないということ以外にはないと考えたのである。そこで今度は、消滅の「無原因性」の論証が重要な課題となる。この「無原因性」の論証についてはここでは

ふれないことにする。(13)

ここにみられるように、ダルマキールティはまず「作られたものは非恒久的である」という論理的必然性の根拠として、作られたものは本質的に刹那滅、すなわち一瞬間ごとに消滅をくり返すものであるという原理をもち出す。これは物の消滅という事実を観察することから得られたものである。ついで、この原理の必然性を確証するために、消滅の無原因性という根拠を示すわけである。しかしさらに、この「無原因性」を確証しなければならない。ここでは、最初の論理的必然性を確証するために、いくつかの論証が積み重ねられている。これでは、論理的必然性の普遍妥当性が真に確定されるかどうか疑問である。したがって、つぎのような反論の余地を残している。

原因の総体から生じてくるすべてのものが滅するものであるという、このこともまた確かなことではない。それらに関しては、そのすべてが完全に経験されることはないのだから。(二八頁一九―二一行)

もしかしたら、不滅という本性をもって生じてくる存在があるかもしれないというのである。

「刹那滅」の論証　この反論にたいするダルマキールティの解答こそ、刹那滅論証における転換点を画することになる歴史的なものである。

否、効果的作用能力(arthakriyāsāmarthya)が存在(もの)の特徴なのだから。(二八頁二四―二五行)

ここでいわれる効果的作用能力とは、たとえば、水のもつ渇きをいやすといったような、実際的な場での何らかの結果、効果をもたらす能力のことである。議論の展開をみてみよう。

刹那滅でないものには、効果的な作用を達成する能力はない。なぜなら〔刹那滅でないものは、〕継時的・同時的いずれ〔の作用性〕とも相矛盾するものであるから。〔まず、非刹那滅存在は、〕継時的に、順次〔その結果を

生み出すことは〕ない。なぜなら、〔他の共働因に〕依存することなく、みずからの存在だけによって作用主体となっているものが、〔自分の結果を生み出すことを〕遅らせるということは正しくないからである。〔また〕最初作用主体でなかったものは、後になっても作用主体になることはありえない。なぜなら、その本質が変化することはないのだから。〔また、非刹那滅存在は、〕同時的に〔その結果を〕生みだすこともない。なぜなら〔非刹那滅なものの永遠性という〕本質が、後になって、もはや〔自分の結果を〕生みださなくなるということはありえないのだから。それゆえ、すべての〔効果的作用〕能力を欠いたこのもの（非刹那滅存在）は、存在の定義を超えてしまっているのである。

効果的作用能力のあるもの、それが、真実の意味での実在である。その場合、刹那滅存在でないものは存在しないのである。なぜなら、〔結果の生起の〕継時性・同時性と矛盾するものであるから。（二九頁一五―二八行）

この論証にみるとおり、永遠性を本質とする非刹那滅存在には、存在（もの）の特徴である効果的作用能力がみとめられないのである。したがって、非刹那滅存在は存在しないのであり、存在するものはすべて刹那滅であることになる。こうして「存在するものはすべて刹那滅である」という論理的必然性がいわば原理的に確定されたわけである。ここにおいて「作られたものがすべて非恒久的である」ことは、いうまでもなかろう。

ここに示された論証は、「反主張拒斥論証」（sādhyaviparyayabādhakapramāṇa）と後に呼ばれて、後期論理学の刹那滅論証のうちでもっとも重要なものとなる。ダルマキールティ自身も『論拠一滴論』の中で、「同一関係」にもとづく推理の場合の論理的必然性の確証は、この「反主張拒斥論証」にもとづいてなされることを言明している。(14)

こうして、「同一関係」にもとづく論理的必然性のひとつが、いわば先験的な原理として確証されたわけである。しかし、たとえば同じ「同一関係」にもとづく推理でも、「これは木である。シンシャパー樹ゆえに。」の場合は、そ

の論理的必然性の決定は、右のような先験的原理によって確証されるわけにはいかないであろう。この場合は、やはり、実例にもとづく経験的な原理にもとづいて決定されるほかないのである。

2 「結果」にもとづく推理

「因果関係」の確定 〔実在としては〕別個のものが、推理さるべきものである場合は、結果（kārya）が〔その推理における〕論理的理由となる。〔この場合にのみ、論理的理由は、対象を〕逸脱することがないのだから。（三一頁三〇―三一行）

さきの「同一関係」にもとづく推理の場合と異なり、たとえば、煙によって火の存在を推理する場合のように、実在レヴェルでも別個のものの間に論理的必然性が成立する場合もある。この場合には、その根拠に「因果関係」の確定があり、しかも、結果が論理的理由となってはじめて正しい推理がなされるというわけである。では、この論理的必然性の根拠となる「因果関係」はいかにして確定されるのか。「煙あれば必ず火あり」ということの普遍妥当性をわれわれはいかにして知るのか。ダルマキールティの答を見てみよう。

認識のための条件を備えたものとして生じたものが、〔最初〕認識されることがなく、〔次いで〕あるものども（火）が認識されるときに、そのもの（煙）が認識され、〔そして〕そのものども（火）のひとつが欠けたときに、そのもの（煙）が認識されないならば、そのもの（煙）が他のもの（火）の結果なのである。（三三頁三三―三四行）

ここから、論理的必然性の根拠となる「因果関係」の確定は、ある一定数の知覚・非知覚によって経験的に導き出される帰納的原理に依るものであることが理解されるであろう。(15)

以上、「同一関係」と「因果関係」という実在のもつ本質的な結合関係にもとづいてはじめて論理的必然性が確定するという、ダルマキールティの主張をみてきた。その主張をまとめる意味で、つぎの詩節を引用しておく。

〔論理的必然性を〕確定するものである「因果関係」あるいは「本質的属性」にもとづいてはじめて〔論理的理由と論理的帰結の間の〕必然的随伴関係が確定されるのであって、単に〔同類に論理的理由が〕見られるということによって〔肯定的必然性が確定するの〕でもなければ、〔異類に〕見られないということによって〔否定的必然性が確定するの〕でもない。(第六三偈)

3 「非認識」にもとづく推理

「非認識」の立論の意義 最後に、「非認識」という論理的理由について見ることにしよう。先ほどの詩節の末尾に、否定的必然性(vyatireka)は、単に異類に論理的理由が見られないということだけによって確定するものではないというダルマキールティの主張があった。実は、この主張と「非認識」は密接に関連すると考えられる。というのも、ダルマキールティの直接の師であるイーシュヴァラセーナ(Īśvarasena 五八〇—六四〇頃)は、論理的理由が異類には存在しないという否定的必然性は、単にそこに見られないということによって確定的に知られると主張したのである。しかも、かれは、この見られないということ、すなわち非認識を、ひとつの独立した認識手段(pramāṇa)と認め、その認識対象は、純然たる否定としての非存在だと主張した。これは、ディグナーガやダルマキールティの思想とまっこうから対立するものであった。[16] そこで、ダルマキールティは、一方では、論理的必然性が単に同類に見られるとか、異類に見られないとかといった限られた範囲での人間の経験的な事実にもとづくものではなく、「同一関係」と「因

果関係」という、実在の側の必然的な結合関係に根拠をおくものであることを論証するとともに、非存在の認識は、「非認識」という論理的理由にもとづく推理によるものであることを論証しようとしたのである。これが、ダルマキールティが、「非認識」を詳述した動機と言えよう。

では、論理的理由としての「非認識」とはどのようなものであろうか。

> 原因、および〔能遍である〕本質的属性の非存在（非認識）は、あるもの〔すなわち結果あるいは所遍である本質的属性〕の否定（非存在）にたいする論理的理由となる。（第七五偈前半）

すなわち、肯定的論証において、「Aあれば Bあり」という形の論理的必然性が成り立っていたならば、否定的論証においては、「Bなければ Aなし」という形で、Aの非存在が確実に論証されるのであり、その場合、Bの非認識（非存在）がAの非存在を論証するための論理的理由となるということである。ただし、さきに述べたように、「非認識」というのは非存在を論証するための論理的理由の総称であるから、「対立するものの認識」を論理的理由として非存在を論証する場合もあることになる。『決着』第二章では、それらすべてをあわせて、一〇種の否定的論証の例があげられている。この数は、ダルマキールティの著書の中でも差があり、『評釈』で八種、『決着』第二章で一〇種、『正理一滴論』で一一種、『論拠一滴論』で基本形三種となっている。(17)

否定的論証の例　以下にそれを列挙する。

(1)原因の非認識　「ここに煙はない。火がないから。」

(2)能遍である本質的属性の非認識　「ここにシンシャパー樹はない。木がないから。」

(3)否定の対象自体の非認識　「ここに煙はない。認識の条件が備わっているのに認識されないから。」

(4)〔否定の対象自体と〕対立するものの認識　「ここに冷触はない。火があるから。」
(5)能遍と対立するものの認識　「ここに凍える感触はない。火があるから。」
(6)対立するものの結果の認識　「ここに冷触はない。煙があるから。」
(7)原因と対立するものの認識　「この人には鳥肌が立つなどの徴候はない。強い火の側にいるから。」
(8)原因と対立するものの結果の認識　「この場所には、鳥肌が立つなどの特定の徴候をもつ人はいない。煙があるから。」

たとえば(8)を説明すれば、鳥肌が立つ原因は冷たさである。この冷たさと本質的に対立する関係にあるのは火である。この火の結果が煙である。そこで、今煙が認識されるなら、このような因果と対立の関係にもとづいて、鳥肌が立つなどの徴候の見られないことが理解されるわけである。以上八種は『評釈』でいわれる「非認識」と同じものであるが『決着』第二章ではつぎの二種が追加される。

(9)結果の非認識　「ここには、その効力の妨げられていない煙の原因はない。煙がないから。」
(10)結果と対立するものの認識　「ここには、その効力の妨げられていない冷たさの原因はない。火があるから。」

この(9)と(10)に関しては説明を要する。日常経験からしても、「結果あれば原因あり」「原因なければ結果なし」ということは、必然性をもって理解されよう。しかし「結果なければ原因なし」とは必ずしも言うことができない。何かの外的な障害によって結果を生み出すことなく終る原因もあるからである。花を咲かせない種子があるように。そこで、ダルマキールティは、原因からの結果の生起の必然性を保証するために、「その効力の妨げられておらない」という特定の限定条件を想定するのである。ここにもやはり、論証において、論理的必然性をいかに確証するかということにたいする、ダルマキールティの努力のあとが見られるであろう。

ダルマキールティの論理学、それは論理的必然性の根拠を根源的に求めてゆこうとする内的要請に貫かれたものであった。

(1) この詩節は、『知識論評釈』だけでなく『論拠一滴論』『論争の規則』の冒頭をも飾っている。この事実からも、ここに示された思想が、ダルマキールティの論理学を理解するうえでいかに重要なものであるかわかるであろう。

(2) 「遍是宗法性」(pakṣadharmatva)。「宗」(pakṣa)が、主張命題そのものと、主張命題の主辞たるもの(pakṣadharmin)の両方の意味をもつことは、ディグナーガのところで示されたはず。ただし、「遍是宗法性」は後者の例。

(3) *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (ed. R. Gnoli), p. 2, *ll.* 12-13.

(4) 形式論理学とアリストテレスの論理学は別であることをあえて指摘しておく。アリストテレスの論理学は、その『分析論後書』にみられるごとく、論理中項(M)の普遍・必然性をいかに確定するかが主題となる。その点において、ダルマキールティの論理学と動機を等しくするといえよう。

(5) 袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教学部論集』七、一九七六年、二四〇頁。

(6) ダルマキールティの生涯についての邦文研究につぎのものがある。宮坂宥勝「ダルマキールティの生涯と作品(上)」『密教文化』第九一巻、一九七〇年。ただし、ここでは、『決着』は『正理一滴論』より後の作品とされる。

(7) ダルマキールティの概念論については、Frauwallner, E., Beiträge zur Apohalehre, I. Dharmakīrti, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 37, 39, 40, 42 (1930-1935). 他、シュタインケルナー、フェッターの論文等参照。また、拙稿「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』第五四〇号、一九八〇年。

(8) Arcaṭa, Durvekamiśra などはこの語の付加をディグナーガ自身に帰すが、それは誤りであろう。

(9) この "eva" の用法については、Kajiyama, Y., Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens* 17, 1973 参照。

(10) この語の解釈については、シュタインケルナー論文 [3] 参照のこと。

(11) シュタインケルナー論文 [3] [4] 参照のこと。特に [4] の注2。

(12) ダルマキールティにおける利那滅論証の発展については，シュタインケルナー論文 [2] 参照のこと。そこでは，『評釈』『決着』『論拠一滴論』『論争の規則』における利那滅論証が詳細に検討され，『決着』が利那滅論証の思想史的展開の中での転換点として位置づけられる。

(13) この問題も含めて，利那滅論証そのものの詳細については，次章の御教論稿参照のこと。

(14) *Hetubindu* (ed. E. Steinkellner), p. 4*, *ll.* 3-5.

(15) このダルマキールティの論述からは，知覚・無知覚が何度繰り返されればよいのかが明確でない。そこで，注釈家達の間で，五回の知覚・無知覚を数える五種論者 (Pañcakavādin) と，三種の知覚・無知覚で十分とする三種論者 (Trikavādin) とが分かれることになる。この両派の説については，Kajiyama, Y., Trikapañcakacintā: Development of the Buddhist theory on the determination of causality, *Miscellanea Indologica Kiotiensia*, Nos. 4-5, 1963, pp. 1-15.

(16) シュタインケルナー論文 [1] 参照。

(17) 非認識の分類について詳しくは，Kajiyama, Y., An Introduction to Buddhist Philosophy *Memoirs of the Faculty of Letters Kyoto University*, No 10, 1966. Appendix I (pp. 151-154) 参照。

主要テキストおよび参考文献

ここでは，本章中に使用したテキストおよび直接言及した文献をあげることとする。

『知識論評釈』

Gnoli, R., *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the first chapter with the autocommentary, Text and Critical Notes*, Serie Orientale Roma, Roma 1960.

Dwarikadas Shastri, *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the com. 'Vritti' of Acharya Manorathanandin*, Bauddha Bharati, Varanasi 1968.

『知識論決着』第三章

Steinkellner, E., *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, 2. Kapitel: Svārthānumānam, Teil I, Tibetischer Text und Sanskrittexte. Wien, 1973; Teil II, Übersetzung und Anmerkungen, Wien, 1979.

『論拠｜適論』

Steinkellner, E., *Dharmakīrti's Hetubinduh*, Teil I, Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text; Teil II, Übersetzung und Anmerkungen. Wien, 1967.

〔参考文献〕

Stcherbatsky, F. Th., *Buddhist Logic*. Vols. I,II, Reprint, New York, 1962.

Frauwallner, E., Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's, *Asiatica*. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag, Leipzig, 1954.

Vetter, T., *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien, 1964.

Steinkellner, E., 〔1〕 Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens* 10, 1966.

Steinkellner, E., 〔2〕 Die Entwicklung des *kṣaṇikatvānumānam* bei Dharmakīrti, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens* 12-13, 1968.

Steinkellner, E., 〔3〕 Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens* 15, 1971.

Steinkellner, E., 〔4〕 On the interpretation of the svabhāvahetuḥ, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens* 18, 1974.

ダルマキールティ以後の仏教論理学の展開については，講座『仏教思想』（理想社）第二巻所収の梶山論文「後期インド仏教の論理学」を参照されたい。論文末には，ダルマキールティ以後の主要な仏教論理学書のテキストおよび翻訳についての詳しい文献表も付されている。

〔追記〕

ダルマキールティの論理学を理解する上で最も重要な概念である“svabhāvapratibandha”の解釈をめぐって，松本史朗氏の論文，“Svabhāvapratibandha”（『印度学仏教学研究』第三〇巻一号，一九八一年，四九八―四九五頁）をきっかけとして種々の見解が示された。その論争のいわば総括的論文として，船山徹「ダルマキールティの『本質』論――bhāvaとsvabhāva」（『南都

仏教』第六三号、一九八九年、一―四三頁）がある。さらに、現在のダルマキールティ研究は、『プラマーナ・シッディ章』と、『他者のための掛論章』の研究に比重が移りつつある。特に後者については、T. J. F. Tillemans氏が、『知識論評訳』第四章を扱い、また『知識論決着』第三章については、岩田孝氏によって、和訳研究（『東洋の思想と宗教』六、一九八九年、他）および独訳研究（*WZKS* 34, 一九九五年）が開始され、また谷貞志氏によっても研究が進められている。（一九九五・一〇・一二）

V 刹那滅論証

御牧 克己

一　はじめに

「刹那滅論証」の成立　「この世のものはすべて移ろい行くもので、なにひとつとして変化しないものなど無いのだ」という思想は、『阿含』『ニカーヤ』の数々のパッセージが示すように、無常観を支えるものとして、原始仏教以来の仏教の根本的教義である。この初期の素朴な無常観は、紀元後五世紀頃以後の認識論と論理学の非常な発達にともなって、論理的に論証されるべき必然に迫られ、刹那滅論証（瞬間的存在性論証 kṣaṇabhaṅgasiddhi）が形成されるに至るのである。

もちろん、それ以前に刹那滅性に関する議論がなかったわけではない。たとえば、この思想がアビダルマの部派仏教をくぐりぬける間にも、刹那に関する多くの見解が登場した。しかしながら、この問題が純粋に論理学的な問題として意識されるためには、潜在的には仏教諸派の思想の出そろうヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親、四〇〇―四八〇頃）の時代、具体的には仏教の認識論と論理学を大成するディグナーガ（Dignāga 陳那、四八〇―五四〇頃）やダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、六〇〇―六六〇頃）の時代をまたなければならなかったのである。かくしてその後仏教の刹那滅論は、対論者からの種々の批判を受けてしだいに精緻さを極め、八世紀のシャーンタラクシタ（Śāntarakṣita 寂護、七二五―七八八頃）、カマラシーラ（Kamalaśīla 蓮華戒、七四〇―七九五頃）の『真実要義』（*Tattvasaṃgraha*）とその注（*Pañjika*）[1]の過渡期を経て、ジュニャーナシュリーミトラ（Jñānaśrīmitra 九八〇―一〇三〇頃）の『刹那滅論』（*Kṣaṇabhaṅgādhyāya*）[2]、ラトナキールティ（Ratnakīrti 一〇〇〇―一〇五〇頃）の『刹那滅論』（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*）[3]、ラトナーカ

ラシャーンティ（Ratnākaraśānti 上二人の年長の同時代人）の『内遍充論』（*Antarvyāptisamarthana*）[4]といった仏教の刹那滅論の重要な諸論書が続出する一〇―一一世紀の頃にはその最終段階に達するのである。

三巨匠の相承について　この最終段階のヴィクラマシーラ（Vikramaśīla）大学問寺の三巨匠のクロノロジーならびに師弟関係については、密教学に関して、ラトナーカラシャーンティ→ジュニャーナシュリーミトラ→ラトナキールティという順序が考えられているが、これはまた実際の年齢順でもある。しかし、論理学に関しては、ジュニャーナシュリーミトラ→ラトナキールティ→ラトナーカラシャーンティという順序を考えるべきであることが、ムケルジー氏（本章後出）以来一般に承認されている。論拠はラトナーカラの『内遍充論』がラトナキールティの『刹那滅論』を前提しているという点であり、筆者もこの説に従ってきた者の一人である。

しかるにこの点について異説が提示され、ルエグ氏（本章後出論文ならびに *Indo-Iranian Journal* 24 (1982) p. 157, n. 1 参照）は「ラトナーカラはむしろジュニャーナシュリーの年長の同時代人であるから、ラトナキールティの弟子であるわけはない」むね主張され、一方、バッタチャリア氏（本章後出）は「ラトナーカラの『内遍充論』の前提となるべき諸理論は全てダルマキールティの段階で準備されているから、ラトナキールティを前提する必要はない。また、ラトナーカラが『内遍充論』中に「先生」（ācārya）と呼ぶ人物はラトナキールティではなく、ダルマキールティと考えるべきである。」むね指摘された。

これらの説のうち、ラトナーカラが「先生」と呼ぶ人物がダルマキールティであるというバッタチャリア氏説は確かにそのとおりであると思われるので、後出拙著も含め従来の説をこの機会に訂正しておきたい。しかし、その他の点では、確かにラトナーカラを狭い意味でラトナキールティの弟子と呼ぶことに慎重たるべきことは認めるとしても、

従来の説もなにも無条件に前者が後者の弟子であると云っているわけでないのは上に述べたとおりであり、『内遍充論』がジュニャーナシュリーやラトナキールティの諸著作の後に著わされたという点がこういう形で表明されているのであるから、論理学に関する三人の順序としては依然従来の説を変更する必要はないと思われる。

ルエグ氏説について云えば、かれの云っている程度のことは当然踏まえたうえで従来の説は主張されているのであるから、かれが「ラトナーカラとラトナキールティは同時代人ではない」ということを論証しないかぎり、従来の説を覆すことはできない。年長の同時代人が年少の同時代人の著作の後にみずからの作品を著わすことは当然ありうるからである。従来の説に好都合な歴史資料として、われわれはスンパケンポ（Sum pa mkhan po 一七〇四―一七八八）の『パクサムジョンサン』史（*dPag bsam ljon bzan*）を掲げることができる。そこにはラトナーカラシャーンティがラトナキールティ等のもとで顕教密教（mdo sṅags）の教えを受けた、という記述がある。[5] 一方、バッタチャリア氏説についても、かれが「『内遍充論』はジュニャーナシュリーやラトナキールティの諸著作の後に著わされた」という点を覆さないかぎり、「ラトナーカラはダルマキールティよりラトナキールティに至るまで継承された思想を踏まえたうえで『内遍充論』を著わした」と考えることも可能なはずである。

そもそも、『内遍充論』がジュニャーナシュリーやラトナキールティの著作に先立って書かれたと考えるならば、仏教の刹那滅説にとってこれほど有力な武器となる内遍充論をかれらがその著作中に関説しない点を十分説明することができない。事実、ラトナキールティは『多様不二明照論』（*Citrādvaitaprakāśavāda*）[6]において、「存在性に拠る刹那滅論証式」の遍充関係確定に関して外遍充論の立場を表明しているが、内遍充論に関説することも、批判することも行なってはいない。これはジュニャーナシュリー、ラトナキールティの著作一般について云える態度である。一方、ラトナーカラはすでに外遍充論を熟知していて、「外遍充論は理解度の低い人にたいして説かれたのである」と述べ

て外遍充論と内遍充論を会通している。またかれら三人より少し遅れて活躍したモクシャーカラグプタ(Mokṣākaragup-ta 活躍年代は一〇五〇年から一二〇二年の間のいつかに属す)は『論理のことば』(*Tarkabhāṣā*)[7]の中で外遍充論と内遍充論とを並列して紹介しており、先行するラトナーカラの『内遍充論』を知っていたことが推測される。このように、有力な異説が先行する場合、後に出た人は必ずそれに批判はしないまでも少なくとも関説するはずである。

以上の論拠により、ルエグ氏、バッタチャリア氏説にもかかわらず、論理学に関する三巨匠の順序は、ジュニャーナシュリーミトラー→ラトナキールティ→ラトナーカラシャーンティという順序を依然考えるべきであることを、ここにあらためて確認しておきたい。

二　刹那滅論の諸相と従来の研究書

「刹那滅論」の研究課題　刹那滅論証を解説するうえで特筆すべき事項は、㈠古刹那滅論から新刹那滅論へという刹那滅論自体の変遷の問題、㈡刹那滅論と恒常性批判という概念の分岐の問題、㈢新刹那滅論のもつ論理学上の問題点、という三点にまとめることができる。これらの三点はいずれも仏教の刹那滅論を論ずるうえで非常に重要な問題であるが、紙数の関係上全部を詳述することは不可能であるので、㈠㈡の点についてはごく簡単に紹介するにとどめ、中でも特に重要な㈢の問題点をより詳しく論じることにする。

研究文献　これらの諸点とそれに関するもろもろの議論については、すでに諸学者によって相当研究もすすみ、つ

ぎのような成果が発表されている。

一′ Mookerjee, S.: *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, 1935 (repr., Delhi, 1975) pp. 1–53, 366–408.

二′ Stcherbatsky, Th.: *Buddhist Logic*, Dover edition, New York, 1962 (初版は Leningrad, 1930 (vol. II), 1932 (vol. I) [=Bibliotheca Buddhica XXVI]; その他の再版は The Hague,1962; Osnabrück, 1970; Tokyo, 1977), vol. I, p. 79ff.

三′ 渡辺照宏「仏教論理学派と刹那滅説の論証」『哲学年報』第一四号′一九五三年′八七―一〇〇頁。

四′ 伊原照蓮「大徳ヨーガセーナ」『文化』第二〇―四号′一九五六年′五八五―五九七頁。

五′ Kajiyama, Y.: On the Theory of Intrinsic Determination of Universal Concomitance in Buddhist Logic, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. VII, No. 1, 1958, pp. 360–364.

六′ 梶山雄一「ラトナーカラシャーンティの論理学書」『仏教史学』第八巻四号′一九六〇年′一一九―一三八頁。

七′ 梶山雄一「ラトナキールチの遍充論」『中野教授古稀記念論文集』′一九六〇年′一〇五―一一六頁。

八′ 梶山雄一「ラトナキールチの帰謬論証と内遍充論の生成」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』′一九六一年′二五六―二七二頁。

九′ Steinkellner, E.: Die Entwicklung des Kṣaṇikatvânumāna bei Dharmakīrti, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 12–13 (Festschrift für E. Frauwallner), 1968–9, pp. 361–377.

一〇′ McDermott A.C.S.: *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists', Ratnakīrti's Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ Vyatirekātmikā, Translation and Notes*, Dordrecht, 1969.

(一一) Seyfort Ruegg, D.: On Ratnakīrti, *Journal of Indian Philosophy* 1, 1970, pp. 300-309.

(一二) Mookerjee S.: A Critical and Comparative Study of Jaina Logic and Epistemology on the Basis of the *Nyāyāvatāra* of Siddhasena Divākara, *Vaishali Institute Research Bulletin* No. 1, Vaishali, 1971 (pp. 1-144), Introduction pp. 1-10.

(一三) 谷 貞志「「瞬間的存在性」論証 Kṣaṇikatva-anumāna とその「論理空間の問題」」『印度学仏教学研究』第一一〇巻第一号，一九七二年，九一〇—九一一頁。

(一四) 梶山雄一「後期インド仏教の論理学」，三枝充悳編『講座 仏教思想 認識論・論理学』理想社，一九七四年，一四三—一七〇頁（『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店，一九八三年，八九—一五〇頁に「インド仏教の論理学」として再録）。

(一五) Mimaki K.: *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fascicule 41, Paris, 1976.

(一六) Steinkellner, E.: Remarks on *viparyaye bādhakapramāṇam*—Dharmakīrti's Development of a Theorem —（第一回国際ダルマキールティ学会〔一九八一年六月於京都〕における配布原稿）。

(一七) 谷 貞志「プラサンガ（サーダナ）解釈の問題——ダルモッタラによる sādhyaviparyaye bādhakapramāṇa への変換——」『印度学仏教学研究』第三一巻第二号，一九八三年，九三八—九四一頁。

(一八) 谷 貞志「プラサンガ・サーダナ（帰謬論証）導入による論理系の構造変換——ダルモッタラとプラジュニャーカラグプタの解釈の差異——」『仏教学』第一五号，一九八三年，一一七頁。

一九, Bhattacharya, K.: Ratnākaraśānti and Ratnakīrti, *Sreekrishna Sarma Felicitation Volume*, Tirupati, 1983, pp. 131-140.

以上の諸成果を援用しつつ、上に掲げた事項の順序に従って刹那滅論の諸問題を解説してみることにしよう。「講座」という本書の性格上、注を最小限に止めるため、上掲の諸研究書にすでに関説されている典拠については一いちの詳細を注記することは避けることにするので、この点について最初に読者の了解を得ておきたい。

三　古刹那滅論と新刹那滅論

二つの論証式　仏教の伝える刹那滅論には「滅性に拠る刹那滅論証式」(vināśitvânumāna)と「存在性に拠る刹那滅論証式」(sattvânumāna)の二種類が知られている。後者は「存在するものは刹那滅である。これらのものは存在する。」という形をとるもので、これについては後に詳しく紹介するが、前者は、たとえば『真実要義』第三五三偈に見られるように、つぎのような形の推論式である。

(主張)作られたものは全て刹那滅である。
(立証因)他の原因に依存せずして滅するから。

ものが滅するには、滅の原因は必要なく、みずから刹那ごとにものは滅し変化している、という主張である。したがって、「滅性に拠る刹那滅論証式」は「滅無因説」をその根幹としていることが知られる。この推論式は「存在性に拠る刹那滅論証式」が出現する以前のより古い時代に、たとえば『倶舎論』等の諸論書に見出すことができるので、

古刹那滅論と呼ばれている。一方、「存在性に拠る刹那滅論証式」は新刹那滅論と呼ばれている。

古刹那滅論から新刹那滅論への転換が起こるのはダルマキールティの『知識論決択』(*Pramāṇaviniścaya*)においてである。すなわち、かれの最初期の作品である『知識論評釈』(*Pramāṇavārttika*)には古刹那滅論のみが用いられており、ついで新刹那滅論が始めて出現する『知識論決択』とその後の作品の『立証因一滴論』(*Hetubindu*)には古刹那滅論と新刹那滅論の両者が並存しており、最後期の『論諍論』(*Vādanyāya*)は新刹那滅論のみを保持している。かくして、ダルマキールティ以後は刹那滅論に際してはもっぱら新刹那滅論である存在性に拠る刹那滅論証式が優位を占め、古刹那滅論の滅性に拠る刹那滅論証式は陰を潜めるに至る。しかし、完全に消滅してしまうわけではなく、恒常性批判の中の滅無因説論証として復活し、存続し続けるのである。(8)

四　恒常性批判

恒常性批判とその対論者　刹那滅論と並んで恒常性批判という議論がある。両者の相違は、刹那滅論が刹那滅そのものを積極的に論理的に論証しようとするのに対して、恒常性批判は、対論者によって刹那滅論にたいして投げかけられた反論を逐一批判し否定することによって、刹那滅論を補足するという点にある。このように、云ってみれば刹那滅論と表と裏の関係にあるこの恒常性批判の骨子だけを紹介しておこう。

最終的にもっとも整理された形での恒常性批判の議論は、(一)再認知(pratyabhijñāna)をめぐる議論、(二)推理(anumāna)をめぐる議論、(三)論理的要請(義準量 arthāpatti)をめぐる議論、という三点にまとめられている。(一)の議論の対

論者はミーマーンサー学派であり、議論は、「この壺は昨日見たあの壺と同じ物である」という再認知を根拠に昨日見た壺と現在見ている壺の同一性を主張するミーマーンサー学派からの反論と、再認知というものが記憶と直接知覚の混合であって正しい知識手段（pramāṇa）とは考えられないことを批判する仏教側からの答論とから成っている。

(二)の議論の対論者はニヤーヤ学派である。かれらはものが刹那滅でないということを立証するために三種類の推論式を構成しているが、ここではその中でももっとも重点的に取り扱われている「ものは滅の原因をまって初めて滅するから」を立証因とする推論式を根拠にした恒常性論証のみに簡単に触れておく。すなわち、ニヤーヤ学派は「(主張) 議論の主題となっている諸存在はおのおの、滅の原因が近在する以前に滅することはない。(立証因) 原因をもって初めて滅するものであるから。……」という推論式を提出する。つまり、かれらはたとえば壺が槌によって壊される場合、槌が滅をひき起こす原因であると考え、滅の原因が滅をひき起こすまでは壺は同一性を保つ、つまり恒常であると考えている。

これに対する仏教側からの批判は、滅といわれるようなものが実体的に存在するとは認められないこと、したがって、上のニヤーヤ学派の推論式は滅というようなそれ自身が認められないものを立証因とする点で、自体不成（svarūpāsiddha）の誤謬である点を論証することに終始している。実際には非常に微細で複雑な議論が展開されているが、ニヤーヤ学派の「滅有因説」にたいして仏教側の議論は一貫して「滅無因説」を主張しており、上に述べたように、同じく「滅無因説」をその特徴とする「滅性に拠る刹那滅論証式」（vināśitvânumāna）という古刹那滅論が後代この議論中に吸収されることが理解できるのである。

(三)の議論の対論者はミーマーンサー学派である。以上の二つの議論の対論者が対象の恒常性を主張していたのに対して、この議論では「恒常なる我」（sthirātman）が主張されている。つまり、ミーマーンサー学派は、たとえばこの

世の中で因果関係の認識というものが成り立つためには、原因を見る主体と結果を見る主体の同一性を考える以外にはありえない、という形の論理的要請によって恒常なる我の存在を立証しようとしている。一方、仏教側は恒常なる我を考えなくとも「質量因とその結果の関係にある心の相続」を考えるだけで因果関係の認識は説明しうると主張してミーマーンサー学派の立場を批判している。

ラトナキールティと恒常性批判　恒常性批判と刹那滅批判が相容れないものでないことは云うまでもなく、したがって、刹那滅論を取り扱った書物には必ずと云ってよいほど恒常性批判も論じられているのが普通である。両者を最初に分岐し、『恒常性批判』(*Sthiraśiddhidūṣaṇa*)[9]を独立した論書として構成するのはラトナキールティである。さらに、恒常性批判という概念を明確化するのもラトナキールティである。

一般にラトナキールティの諸著作はかれの師であるジュニャーナシュリーミトラの諸著作のレジュメにすぎない、と考えられがちである。確かにそういう一面があることは否定できないが、かれがかれの師の単なるエピゴーネンでないことは『恒常性批判』を見れば一目瞭然である。同書の構成はかれの全くの独創であり、同書はその意味でかれの傑作である。ジュニャーナシュリーミトラの著作中にラトナキールティの『恒常性批判』に相当するものを捜してみれば、『刹那滅論』(*Kṣaṇabhaṅgādhyāya*)第四章「滅無因説」章がそれに相当することが解る。しかし、明らかに刹那滅論の一部として取り扱われているのみならず、その中に取り扱われている議論はわれわれが上に恒常性批判の(二)として紹介したものにすぎない。ラトナキールティは『恒常性批判』をみずからの二篇の『刹那滅論』(*Kṣaṇabhaṅga-siddhi*)から独立させたばかりか、恒常性批判の概念をより大きなスケールで把え、整備・明確化したのである。

いかに整備・明確化したかは、『真実要義』第八章「恒常なる存在の考察」(Sthirabhāvaparīkṣā)章と比較すればい

っそう明らかとなる。同章の構成を非常に大まかに示すならばつぎのごとくである。

三五〇―三五二偈　序論
三五三―三八四偈　滅性に拠る刹那滅論証
三八五―四二七偈　存在性に拠る刹那滅論証
四二八―四七五偈　恒常性批判

同章には刹那滅論と恒常性批判が並存しているばかりでなく、古刹那滅論と新刹那滅論も並存している点でたいへん興味深い。また、この章内において取り扱われるべき、われわれが上に恒常性批判の㈢として紹介した論理的要請に関する議論はこの章においては全く取り扱われておらず、つぎの第九章「行為とその結果の考察」(Karmaphalasambandhaparīkṣā)において取り扱われている。そして第九章の内容を吟味すれば、この章が必ずしもこのような章名で名づけられる必要はなく、ラトナキールティが行なっていたように、恒常性批判の一部として第八章に含まれるべきであることが解る。以上全ては『真実要義』がラトナキールティによる概念整備に至るまでの過渡的段階にあることを示している。[10]

五　存在性に拠る刹那滅論証式

「外遍充論」　ダルマキールティに始まり後代に至るまで一貫して用いられる「存在性に拠る刹那滅論証式」(sattvâ-numāna)はつぎのようなものである。

（大前提）およそ存在するものは刹那滅である。たとえば壺のごとし。
（小前提）これらのものは存在する。
（結論）それゆえに、これらのものは刹那滅である。

〈推論式Ⅰ〉

これをわれわれは〈推論式Ⅰ〉と呼ぶことにしよう。しかし、この存在性に拠る刹那滅論証式は伝統的インド論理学の観点からは正しい推論式とは認めがたいものであった。伝統的インド論理学において、正しい推論式とは、いわゆる「立証因の三条件」、すなわち、

(一)立証因が主辞の属性であること（pakṣadharmatva）。
(二)立証因が同類例に存在すること（sapakṣe sattva）。
(三)立証因が異類例に存在しないこと（vipakṣe 'sattva）。

を満たしていなければならないものである。そして、ディグナーガはこれをもとにかの著名な「九句因」説を独創し、ウッディヨータカラ（Uddyotakara 五五〇―六一〇頃）は「一六句因」説を樹立したことは周知のごとくである。

それらの三条件を具えた立証因をもつ正しい推論式には、たとえばつぎのようなものがある。

（大前提）煙あれば火あり。たとえば竈（かまど）のごとし。あるいは、火なければ煙なし。たとえば池のごとし。
（小前提）あの山に煙あり。
（結論）それゆえに、あの山に火あり。

〈推論式Ⅱ〉

これをわれわれは〈推論式Ⅱ〉と呼ぶことにしよう。立証因（煙）に三条件が具わっているのは明瞭であるが、注意しなければならないのは、喩例として提出されるもの（今の場合、竈または池）は、必ず主辞（今の場合、山）とは別なものでなければならない、という点である。つまり、伝統的インド論理学においては、主辞とは別な実例を通して

帰納された論理的必然関係（遍充関係 vyāpti）が主辞に適用されて結論が演繹されるのである。この立場は、主辞の外で遍充関係が把握されるという意味で「外遍充論」（bahirvyāptipakṣa）と云われている。要するに、この立場では、主辞以外の喩例の提出の可能性の有・無が、推論式の正・非を決定する根拠となるのである。

「存在性に拠る刹那滅論証式」の問題点　問題の「存在性に拠る刹那滅論証式」（二二九頁の〈推論式Ⅰ〉）に立ち帰ろう。正しい立証因の第一条件である「立証因が主辞の属性であること」は満たしている。主辞である「これらのもの」は現に存在しているのが見られているから、立証因である「存在すること」は正に主辞の属性であると云えるからである。

問題は第二条件である。この推論式の主辞「これらのもの」は事実上全てのものを意味するから、喩例である壺も主辞の一部にすぎず、主辞以外の喩例は提出できなくなってしまう。したがって、遍充関係を把握すべき根拠はなくなってしまい、この推論式は立証因が主辞のみに固有な「過小不定」（不共不定 asādhāraṇānaikāntika）と云われる誤謬となってしまうのである。「過小不定」の誤謬として名高いのはディグナーガの「九句因」の中の第五因として掲げられるもので、つぎのようなものである。

〈推論式Ⅲ〉

（主張）声は常住である。

（立証因）聞かれるものであるから。

この推論式においては、立証因たる「聞かれる」という性質は、主辞である声のみの属性であり、主辞以外にはそこにおいて遍充関係が把握されるべき根拠となる喩例が提出できなくなり、誤りとされているのである。外遍充論の立場に立つ伝統的インド論理学においては、立証因（媒名辞）の外延と所証（大名辞）の外延とが同円であってもなん

ら差支えがないが、主辞（小名辞）の外延と立証因（媒名辞）の外延が同円であってはならず、前者は必ず後者より小さくなければならないのである。名辞の外延間の包摂関係にもとづいて結論を演繹する西洋論理学においては、小名辞と媒名辞の外延が同一であったところでなんら問題は生じないが、インド論理学においてはその外遍充論という特殊性のゆえに誤謬とされるのである。

「存在性に拠る刹那滅論証式」が立証因の第二条件を充足する点について少し問題があることが明らかになったが、第三条件についても、否定的遍充関係――「刹那滅でないものは存在しない。たとえば虚空のごとし」――に関して、刹那滅でないようなものの実在性を仏教では認めていないから、異類例も提出できないことになり、結局「存在性に拠る刹那滅論証式」は、同類例も異類例も提出できないウッディヨータカラの第一六句因と等しいものとなってしまい、伝統的インド論理学の立場からは全く正しいものとは認められなくなってしまうのである。ちなみに、ウッディヨータカラの第一六句因とはつぎのようなものである。

〈推論式Ⅳ〉
（主張）全てのものは常住である。
（立証因）認識の対象であるから。

この推論式においては、主辞たる「全てのもの」の中に全てのものが含まれてしまって、それ以外に同類例も異類例も提出できない。したがって疑似立証因（hetvābhāsa）とされるのである。

難点の克服　以上に述べてきた「存在性に拠る刹那滅論証式」の種々の問題点が、仏教の刹那滅論にたいして対論者から常に投げかけられる反論の主要なものである。一方、仏教の側からはこの矛盾点を回避するためにさまざまな答論がなされるが、最終的に刹那滅論完成のために根本となったものは、つぎの三点にまとめることができる。

(一)「内遍充論」(antarvyāpti) の導入。
(二)帰謬 (prasaṅga)・帰謬還元法 (prasaṅgaviparyaya) による大前提の肯定的遍充関係の確定。
(三)反所証拒斥検証 (sādhyaviparyaye bādhakapramāṇa) による否定的遍充関係の証明において、立論者みずからが実在とは認めないものも主辞となりうること。

そして、これらの諸点が完全に出そろうのは一〇世紀から一一世紀にかけてのジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティ・ラトナーカラシャーンティというヴィクラマシーラ (Vikramaśīla) 大学問寺の三巨匠の輩出をまってであり、その時点で仏教の刹那滅論は最終段階に達したということができるのである。

ただし、これらの三種類の理論が、これらの三巨匠それぞれによって並列的に取り扱われたわけではない。これらの三巨匠はいずれも後期唯識学派の大論師達であるが、ジュニャーナシュリーミトラとラトナキールティは有相唯識派に属し、ラトナーカラシャーンティは無相唯識派に属するというように、かれらは立場を微妙に異にしている。遍充論についてもかれらは態度を異にし、前二者が伝統的、保守的な外遍充論を支持するのに対して、ラトナーカラシャーンティはラディカルな内遍充論の立場に立つ。そして、かれらにやや遅れて登場するモクシャーカラグプタが『論理のことば』の中で遍充関係の把握の仕方について外遍充論と内遍充論の立場の相違を明らかにするさいに述べているように、これら三種の理論のうち、第一の理論は当然のことながら内遍充論者のとる立場であり、第二の理論は外遍充論者のとる立場である。一方、第三の理論は外遍充論者、内遍充論者のいずれもが採用する立場である。このように、同一の論師によってこれらの三理論全てが同時に支持されるわけではないが、これらの三理論はいずれも仏教の刹那滅論がはらむ難点を解決するために大いに寄与したものであることに疑いはない。以下、これらの三つの理論がこれらの巨匠たちによっていかに完成されるか、それと同時に、かれらに先立つシャーンタラクシタ・カマラ

シーラというナーランダー（Nālandā）大学問寺の二大巨匠の思想がその完成に至るまでの過渡的段階にあることを見ていくことにしよう。

六　内遍充論の導入

「内遍充論」とその導入　主辞以外に喩例を提出できないという「存在性に拠る刹那滅論証式」の困難は、「内遍充論」の導入によって一気に解決されるに至った。内遍充論とは、「主辞以外に喩例を求める必要はなく、遍充関係は主辞そのもの、つまり主辞の内において把握される」という理論である。したがって、外遍充論に立つ伝統的インド論理学からは逸脱するものではあるが、「存在性に拠る刹那滅論証式」の場合のように、主辞以外に喩例が提出できない推論式の正当性を主張するためには有力な武器となるのである。

元来、この理論はジャイナ教徒の創始になる。現在知られているかぎりでは、シッダセーナ＝ディヴァーカラ（Siddhasena Divakara）がこの理論を最初に主張した人物である。かれの年代については諸説紛々としているが、大体六―七世紀頃の人物と考えておけば間違いないようである。かれは『論理学序説』[11]（『正理渡津論』*Nyāyāvatāra*）第二〇偈において、この理論を明確に述べている。

内遍充のみによって所証は証明されるから、〔主辞〕以外の例証は無意味であろう。また、それ（内遍充）が無い〔すなわち知られていない〕場合にも、同様である〔すなわち外的な喩例は不要だ〕と、論理学者たちは知る。

この用語がシッダセーナ＝ディヴァーカラによって創り出されたかどうかは確かではない。少なくともこの偈の最

後の部分は、かれがこの説をかれに先立つ論師から受け継いでいる可能性を示しているであろう。しかし現在のところかれ以前にこの用語を用いた人物は確認されてはいない。

この用語と概念を仏教ではジャイナ教より受け入れ、以後はむしろ仏教の内部において著しい発展が見られるのである。

仏教内部で内遍充論をみずからの主張として明確な形で論述するのはラトナーカラシャーンティである。かれは『内遍充論』において、つぎのような意味のことを述べている。すなわち、刹那滅論の場合の立証因――存在性（sattva）――のように、特殊な立証因については外遍充論は成立しないから、刹那滅論においては喩例は必要なく、遍充関係が確定されていればそれを主辞に適用するだけで推論式は成り立つ、と。かれによれば、喩例や過小不定因は遍充関係を理解することができない愚者や無知な者たちにたいしてのみ述べられたにすぎないものなのである。ここに至って初めて、刹那滅論の立証因――存在性――のもっていた過小不定の誤謬は、声の常・無常を論証する「ディグナーガの第五因」として著名な立証因――「聞かれること」（所聞性、本章二三〇頁の〈推論式Ⅲ〉参照）――の誤謬ともども捨て去られ、刹那滅論証の正当性が主張されるに至ったのである。

内遍充論の先駆――バーヴァヴィヴェーカ　過小不定の誤謬を回避しようという努力はすでに、六世紀前半のバーヴァヴィヴェーカ（Bhāvaviveka 清弁、五〇〇―五七〇頃）に窺うことができる。すなわち、かれは『般若灯論』（*Prajñāpradīpa*）第一章においてつぎのような意味のことを述べている。「所聞性」という立証因は、主辞たる「声」に固有のものではあるが、声にも太鼓の声、讃歌の声というようにそれぞれ区別があり、ある声が主辞となっているときには他の声が喩例として奉仕しうるから、ひとつひとつの声に「所聞性」を立証因として「無常性」を立証してゆけ

ば全ての声が無常であることは論証できる、と。

この主張はラトナーカラシャーンティも紹介している。かれは、同じ『内遍充論』において、外遍充論の立場でも過小不定の誤謬は否定されるべきであることを述べるさいに、ある声が主辞となるときにはそれ以外の声が喩例としてはたらくことを述べたあと、一方一切の声が主辞となっているときには、反所証拒斥検証が喩例ではなくとも主辞に含まれるある声を喩例としてはたらかせる、という意味のことを述べている。

主辞以外に喩例を捜そうと努力している点ではバーヴァヴィヴェーカは外遍充論者であると云わざるをえないが、太鼓の声も讃歌の声もともに声であり、ラトナーカラシャーンティの所説と考え合わせると、実質的には内遍充論の生成へと向かう方向のプリミティヴな萌芽がそこにすでに見られると考えることもできる。

バーヴァヴィヴェーカはジャイナ教のシッダセーナ＝ディヴァーカラよりもわずかに古い時代に属する点で興味深い。

ダルマキールティ　「立証因の三条件」の理論が外遍充論をベースにしている以上、その理論の完成者であるディグナーガが外遍充論者であるのは当然である。しかし、ダルマキールティが外遍充論者であるか、内遍充論者であるかという問題になるとかなり微妙である。

もちろん、かれの推論式には「壺のごとし」という喩例が存在するから一般的に云えば外遍充論者に違いはないのであるが、かれは伝統の重みは十分感じながらしかも伝統の枠をのり越えて後代の内遍充論へつながる可能性をもったもろもろの革新的な理論を生み出したのである。たとえばかれはディグナーガの「立証因の三条件」の理論に修正を加えて第二条件と第三条件が実は等価であることを示した。さらに、立証因と所証との本質的必然関係（svabhāva-

pratibandha）の理論や、刹那滅論の遍充関係のような「全てのものを包括する遍充関係」（sarvôpasaṁhāravatī vyāpti）の理論、ついには後に詳述する反所証拒斥検証の理論等々、後代の仏教論理学史を決定づけるこれらの重要な理論はみなダルマキールティの創始になるものである。

ダルマキールティ自身の著作の中には内遍充論を述べた部分はない。アルチャタ（Arcata 七三〇―七九〇頃）はダルマキールティの『立証因一滴論』（*Hetubindu*）にたいする注（*Hetubinduṭīka*）の中で、ダルマキールティは「全てのものを包括する遍充関係」を主張することによって外遍充論を捨てているのである、という意味のことを述べている。かれの記述は全般として内遍充論を指示するもののごとくであるが、しかし、かといってダルマキールティを内遍充論者だと明確に規定しているわけでもない。

また、シャーンタラクシタはダルマキールティの『論評論』にたいする注（*Vipañcitārtha*）の中で、ダルマキールティが〈全てのものを包括する遍充関係〉を述べたのは遍充関係というものは外遍充でもなく内遍充でもなく立証因と所証との間の自然な本質的な法則であって主辞とか同類例とかの存在には無関係であることを云うためである、という意味のことを述べている。特にこの最後の「〈全てのものを包括する遍充関係〉は主辞とか同類例とかの区別には無関係である」という説はカマラシーラが『真実要義』第四二偈に当る部分の注の中でみずからの説として述べており、内遍充論者を思わせるが、一方かれは他の個所では、直後に述べるように、ジャイナの内遍充論者を批判し、「立証因の三条件」を擁護する外遍充論者として登場している。したがって、先ほどのシャーンタラクシタの『論評論注』の記述も結局ダルマキールティが外遍充論者か内遍充論者かを断定する基準とはならないことが解るであろう。

パートラスヴァーミンの「一条件」　シャーンタラクシタが内遍充論・外遍充論という用語を知っていることは直

前に見たとおりであるが、かれの『真実要義』やかれの弟子カマラシーラの『真実要義注』にはこれらの用語は用いられていない。しかし、かれらは『真実要義』「推理の考察」(Anumānaparīkṣā) 章において、ジャイナ教のパートラスヴァーミン (Pātrasvāmin) が主張する内遍充論とおぼしき説を批判している。パートラスヴァーミンの年代は不詳であり、カマラシーラに引用されているから当然八世紀以前の人物に違いないが、シッダセーナ＝ディヴァーカラとの先後関係も現在のところ明らかではない。

さて、パートラスヴァーミン説とはこうである。かれによれば、正しい立証因には仏教の云うような三条件は必要なく、一条件 (ekalakṣaṇa) だけで十分である、と云うのである。そしてその一条件とは「〔立証因が〕別な仕方では成り立ちえないこと」(anyathānupapannatva) である。「別な仕方では成り立ちえないこと」とは、立証因が所証が存在するという以外の仕方ではありえないこと、つまり、所証がなければ立証因はないという否定的遍充関係の論証であり、結局、この「別な仕方では成り立ちえないこと」とは仏教で云う反所証拒斥検証のジャイナ版であることが解るであろう。この「別な仕方では成り立ちえないこと」という論証はシッダセーナ＝ディヴァーカラの『論理学序説』の第二二偈に説かれており、上に述べた第二〇偈に説かれる内遍充論と一連をなしていて、仏教の側で云えばラトナーカラシャーンティの『内遍充論』中に内遍充論と反所証拒斥検証が一連をなしているのとよきパラレルを形作っている。

このパートラスヴァーミン説にたいするカマラシーラの批判中には、内遍充論者にたいして外遍充論者が常に投げかける反論が明らかに説かれている。つまり、遍充関係が主辞のみにおいて理解されるならば、立証因が主辞に属すること (pakṣadharmatva) を証する知識によって同時に所証も証明されてしまい推理は不必要となってしまう、とカマラシーラは云うのである。かれが外遍充論の立場に立ち、立証因の三条件の理論を擁護していることが解るであろう。

他方、ウェイマン氏は、

Wayman, A.: Reflections on the Study of Buddhist Logic, *Indologica Taurinensia* V, 1977, pp. 289–308. という論文の三〇五―三〇八頁において、カマラシーラが『論理学一滴論前主張要約』(*Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣip-ti*: 北京版第一三七巻五七三一番、デルゲ版四二三二番)において内遍充論を主張している、と述べておられるが、筆者の見たかぎり同書中には内遍充論が主張されているようには思われない。また、同書中にはパートラスヴァーミンの直前に紹介した説が前主張のひとつとして紹介されていることは付言しておくに足るであろう。

内遍充論の確立　ジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティの推論式にも、「壺のごとし」という喩例が存在するから、かれらも外遍充論の立場に立っていることが知られる。またラトナキールティは『多様不二明照論』の中で、「存在性に拠る刹那滅論証式」の遍充関係の確定について外遍充論を明確に説いていたことは上に紹介したとおりである。ついで最終段階に至って『内遍充論』の中でラトナーカラシャーンティが仏教内で始めて内遍充論を明確な形で主張したのである。

これはなにもこの時期にこの理論が狂い咲きのごとくに開花したということではなかろう。おそらくダルマキールティ以来ラトナキールティに至るまで諸論師個々人の内部で揺れ動いてきた伝統的理論と革新的理論との葛藤が、反所証拒斥検証を始めとするもろもろの重要な理論の究極的な発展と整備につれて氷解し、内遍充論という革新的な理論が伝統の殻を破って噴出したと考えるべきではなかろうか。したがって、ここでわれわれはラトナーカラシャーンティの『内遍充論』がジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティの諸著作の後に著わされたというわれわれの意見を再度確認しておきたい。そして、これに関するわれわれの論拠は、これら三大学者のクロノロジーを考察するさいにすでに述べ終わっているのでここには再説しない。

かれら三人の後の時代に出たモクシャーカラグプタは内遍充論と外遍充論の両方を熟知していて、両者を並列して解説していることも上に述べたとおりである。

七　帰謬・帰謬還元法による大前提の肯定的遍充関係の確定

「帰謬」とは何か　モクシャーカラグプタはその著『論理のことば』の中で、「内遍充論者は刹那滅論の推理式の大前提の遍充関係（「存在するものは刹那ごとに滅している」という必然的関係）を推理の主辞のみにおいて把握し、一方、外遍充論者は、主辞以外の壺などの喩例において、帰謬と帰謬還元法とを用いてその遍充関係を把握する」という意味のことを述べている。確かに、外遍充論者にとって遍充関係が「煙あれば火あり」という場合のように、竈（かまど）において何度も繰り返された経験にもとづいて、知覚から帰納しうる場合にはそれを決定することは容易である。しかし、いくらものを見ていても本当に刹那ごとに変化しているのかどうか解らない刹那滅論証の遍充関係のように、知覚から帰納できない場合には、その確定はなにか他の手段に依らねばならない。ジュニャーナシュリーミトラとラトナキールティはそれぞれの『刹那滅論』（順次 *Kṣaṇabhaṅgādhyāya*, *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*）の「肯定的遍充篇」（順次 Anvayâdhikāra, Anvayâtmikā）において「存在するものは刹那滅である」という肯定的遍充関係が帰謬と帰謬還元法によって立証されることを論述し、「否定的遍充篇」（順次 Vyatirekâdhikāra, Vyatirekâtmikā）において「刹那滅でないものは存在しない」という否定的遍充関係が反所証拒斥検証によって立証されることを論述している。同様のことはモクシャーカラグプタの『論理のことば』を始めとする後期仏教綱要書の明言するところであるが、マーダヴァ（Mādhava 一三世紀）の

『全哲学要義』(*Sarvadarśanasaṃgraha*)[12]といった外教の綱要書にも紹介されている。

帰謬とはたとえばつぎのような仮言的推理である。

〈推論式V〉

(大前提) 煙あれば火あり。または火がなければ煙はない。
(小前提) あの山に火はない、と対論者が主張するならば、
(結論) あの山には煙はない、ということになってしまい、眼前の事実と反することになる。

「あの山には煙はない」という結論が、いま現にあの山に煙がたち上っているのが見えているという事実と矛盾することをもとにして、小前提の誤りであること、つまり小前提の矛盾命題である「あの山に火がある」が間接的に論証されるのである。したがって、帰謬論法の特徴としては、つぎの二点を掲げることができる。

(一)、小前提が必ず立論者自身にとって真ではなく、対論者の主張をかりに採用した、あくまで仮言的なものであること。

(二)、演繹された結論が必ず対論者にとっても立論者にとっても偽りであり、望ましくないものであること。

この定義はラトナキールティの『刹那滅論』の「否定的遍充篇」においてニヤーヤ学派からの反論中にあらわれるものにもとづいて梶山雄一氏が再構成されたもので、いわば近代仏教学の成果の一つである。

一般にインド論書においては帰謬が正面きって論じられる場合が少ないのに比べてチベット人たち(たとえばサキャパンディタ Sa skya Paṇḍita[13] やチョクラオッセル Phyogs lha 'od zer[14] など[15])は帰謬にたいしてかれらの論理学書のかなりのスペースを割いており、ここに掲げたものとほとんど同じものを帰謬の定義として明言している。そしてかれらはこの定義に該当するものを「定言的自立論証式に還元しうる帰謬」(sgrub byed 'phen pa'i thal 'gyur または rań rgyud - - - -)の名で呼んでいる。さらにかれらは「定言的自立論証式に還元しえない帰謬」(sgrub byed mi 'phen pa'i thal

'gyur または rań rgyud ------) についても論じており大変興味深いが、その論理学的意義等についてここに詳述する紙数の余裕はないのでこれについては別稿を期したい。

帰謬の推論式　さて、話を刹那滅論証の方へ戻そう。ラトナキールティはダルマキールティによる「存在とは効果的作用性をなしうる能力である」という存在の定義を踏まえたうえで、刹那滅論証の遍充関係を証明するためにつぎのような帰謬の推論式を構成している。

〈推論式Ⅵ〉

(大前提) ある時にあるもの (A) を生ぜしめると云われうるものは、そのとき必ずそのもの (A) を生ぜしめる。たとえば最終的な原因の総体がみずからの結果を生ぜしめるように。

(小前提) この壺は、恒常性論者の云うように、もし刹那滅でないならば、現在の刹那に属する結果をなすときにも、一切の作用をなさないときにも、過去や未来の刹那に属する結果を生ぜしめると云われうるはずである。

(結論) この壺は、現在の作用をなしているときにも、あるいは、壊れてしまった後にすらも、過去・未来の結果を生じる、という不合理に陥る。

したがって、小前提の矛盾命題である「この壺は過去・未来の作用をなさず、現在一刹那のみの作用をなす」すなわち、壺に関して「存在するものは刹那滅である」という遍充関係が間接的に証明されたことになるのである。

この帰謬という論証方法は、「空」という真理のもとに、みずからの主張を宣言することを好としないナーガールジュナ (Nāgārjuna 竜樹、二―三世紀頃) に始まる中観学派 (Madhyamaka) の特に帰謬論証派 (Prāsaṅgika) と後に呼ばれるブッダパーリタ (Buddhapālita 仏護、四七〇―五四〇頃) やチャンドラキールティ (Candrakīrti 月称、六〇〇頃)

といった論師たちが、対論者の主張を誤りに導くために、ほとんど唯一の武器として駆使したものであった。[16] しかしながらインド論理学正統派からは正当な推論形式としては認められず、たとえば、ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ派においては、思択（tarka）の名のもとに、不確実な知識（ayathārthānubhava）の中に分類されている。仏教内においても、ディグナーガはもとより、ダルマキールティも、それが遍充関係を想起せしめるという点で定言的自立論証式の補助となることは強調しても、あくまでも二次的なものにすぎないことを述べている。なぜなら帰謬はその性質上必ず仮言的であり、小前提は立論者みずからの認めない仮定的なものだからである。それは立証因の三条件のうちの第一条件「立証因は主辞の属性であること」に外れることを意味している。また、結論は真実とは逸脱した誤知である。それゆえに、帰謬は伝統的インド論理学においては、定言的自立論証式を補助するものとしての価値しか認められなかったのである。

「帰謬還元法」　ラトナキールティはこの事情を考慮し、帰謬は必ず帰謬還元法によって根拠づけられることを強調した後、上の帰謬（〈推論式Ⅵ〉）をつぎのような帰謬還元法と呼ばれる定言的推論式に変形している。

〈推論式Ⅶ〉

（大前提）あるときにあるもの（A）を作らないものは、そのときそのもの（A）にたいして効力があるとは云いえない。たとえば、稲の芽を生ぜしめない雑穀が稲の芽にたいして効力があるとは云いえないように。

（小前提）この壺は現在の刹那に属する結果をなしているとき、あるいは、一切の作用をなさないときには、過去・未来に属する結果をなさない。

（結論）この壺は、過去・未来の結果にたいして効力あるとは云いえない（つまり、現在の一刹那のみにたいして効力があると云いうるのみである）。

帰謬の結論の換質命題を小前提に採用し、帰謬の小前提の換質命題を結論としてもつものが帰謬還元法であることが解るであろう。したがって、「この壺は現在の一刹那のみの作用性しかもたないこと」、つまり、壺に関して「存在するものは刹那滅である」という遍充関係が直接的に論証されたことになるのである。外遍充論者ラトナキールティにとって、主辞以外の喩例と考えられる壺において遍充関係が把握されたことになるのである。

帰謬還元法は帰謬を変形したものである以上、形は定言論式の形をとっていても実質は帰謬と変わることなく仮言的であり、仮言的推理を認めない伝統的インド論理学の立場からは正しい推論式とは認められなかったのではないか、と考えられやすいのは論理的成り行きである。しかし仔細に検討するならば、この帰謬還元法はインド論理学の制限を受けたとしても、全く正しい推論式であることが解る。小前提は対論者の意見をかりに採用することもなく、仮言的要素は全くない。結論も事実に反した不合理なものでなく、立論者仏教徒にとって望ましいものである。したがって、帰謬還元法は全く正当な推論式と認めることができるのである。それは、先に帰謬の例として提出した推論式（本章二四〇頁の〈推論式Ⅴ〉）を帰謬還元法に変形すれば、本章の始めに立証因の三条件を具えた推論式の例として掲げたもの（本章二二九頁の〈推論式Ⅱ〉）となることによって明らかである。

帰謬が必ず帰謬還元法に裏づけられ、しかも帰謬還元法が正当な推論式であるとすれば、帰謬の正当性を認めないインド論理学正統派からの反論は微力となる。要するに、それが正当と認められなかったのは、インド論理学においては「立証因の三条件」説の比重が重すぎるあまり、仮言的推理を容認する項目を欠いていたという程度の問題にすぎないであろう。

帰謬還元法の成立　最初に「帰謬論証」（prasaṅgasādhana または prasaṅgāpādana）という用語を用いたのはシャーン

タラクシタ・カマラシーラ師弟であり、帰謬を正当な推論式として認めようとする意図を窺うことができる。カマラシーラにわずかに遅れて順次輩出した同時代人であるダルモッタラ（Dharmottara 七五〇―八一〇頃）やプラジュニャーカラグプタ（Prajñākaragupta 上二人とほぼ同時代）も帰謬論証に関する議論を発展させているが、ダルモッタラがもっとも強くその理論的根拠を主張していることが谷貞志氏によって論及されている。「帰謬還元法」という用語は現在のところシャーンタラクシタの著作中には確認できていないが、カマラシーラは用いており、かれに続くダルモッタラやプラジュニャーカラグプタの著作中にももちろん用いられている。

ラトナキールティの『刹那滅論』「肯定的遍充篇」における帰謬と帰謬還元法の議論とカマラシーラの『真実要義注』「恒常なる存在の考察」章におけるそれとを比べてみると、後者は前者におけるこの理論の完成へ至るまでの過渡期的段階を示していることがよく解る。たとえば、カマラシーラは、『真実要義』第三九二―三偈にたいする注の中に見られるように、「対論者が認める恒常なる存在が、もし実際に存在するならば、それも刹那滅であることになる」という刹那滅論証を帰謬として構成しているにすぎず、そこでは刹那滅論の遍充関係を証明するという意図をもって帰謬が用いられているわけではない。『真実要義』とその注において遍充関係の証明にはむしろ後に述べる反所証拒斥検証が用いられている。しかも、カマラシーラは上の刹那滅論の帰謬を述べる個所で帰謬を帰謬還元法によって裏づけるという操作を行なってはいない。しかしかれは他の場所で、つまり同書中第四四九―四五〇偈にたいする注の中でミーマーンサー学派の主張する再認知を批判するさいに帰謬を帰謬還元法に裏づけるという操作を行なっており、「全ての帰謬は帰謬還元法によって裏づけられる」という原理を知らなかったわけではない。このようなかれのちぐはぐさは、かれの理論がラトナキールティらの時代の理論的整備・完成に至る過渡期に位置していると考えてよいであろう。

かくして、ラトナキールティらの時代には帰謬は完全に論証式としての正当性をもって定着するに至るのである。事実、モクシャーカラグプタは『論理のことば』の中で、帰謬・帰謬還元法の両者を正しい知識手段（pramāṇa）の名で呼んでいる。

八　反所証拒斥検証において非実在も主辞となりうること

「反所証拒斥検証」法　肯定的遍充関係と否定的遍充関係とが相即することはダルマキールティ以来強調されるところである。したがって、「存在するものは刹那滅である」という刹那滅論証の肯定的遍充関係は、その否定的遍充関係「刹那滅でないものは存在しない」を論証することによっても確定される。ラトナキールティは『刹那滅論』「否定的遍充篇」において、否定的遍充関係を証明するために反所証拒斥検証を提出している。ここでもやはりダルマキールティの存在の定義である「存在とは効果的作用性をなしうる能力である」を踏まえて、「効果的作用性をなすことのできないものは存在しない」が思想的基盤となっている。

反所証拒斥検証（sādhyaviparyaye bādhakapramāṇa）とは、より正確に云えば「所証（大名辞）の矛盾概念に立証因（媒名辞）が起こることを拒斥する検証」であり、ダルマキールティによって遍充関係を確定するために考案された論理学的方法である。ダルマキールティはこの方法を同一性の遍充関係一般を立証するための決定的な方法として考案したのであったが、刹那滅論は同一性を根拠とする推論式の典型的な代表であるので、刹那滅論の遍充関係の立証にこの方法が用いられる場合が圧倒的によく知られている。その場合、所証は「刹那滅であること」であり、立証因は

「存在すること」である。反所証つまり「所証の矛盾概念」とはしたがって「刹那滅でないこと」である。結局、反所証拒斥検証は立証因である「存在すること」が反所証である「刹那滅でないこと」の中に起こりえないことを立証するのである。つまり、「刹那滅でないものは存在しない」という遍充関係が立証されることになる。また、ダルマキールティは排中律の原理を熟知していたので、「刹那滅であること」と「刹那滅でないこと」以外の「刹那滅でも非刹那滅でもない」ような第三の範疇はありえないものとして除外されているから、「刹那滅でないこと」から拒斥された「存在すること」は必然的に「刹那滅であること」の中に落着く、つまり、「刹那滅であること」によって遍充されるのである。したがって、「存在するものは刹那滅である」という遍充関係が立証されるのである。

さて、ラトナキールティが掲げる反所証拒斥検証はつぎのようなものである。

〈推論式Ⅷ〉

（大前提）継時的または同時的作用性（kramâkrama）のありえないものは効果的作用性をなしえない。たとえば兎の角のごとし。

（小前提）刹那滅でないものには継時的または同時的作用性はありえない。

（結論）刹那滅でないものは効果的作用性をなしえない。

この反所証拒斥検証によって「刹那滅でないものは存在しない」、云い換えれば、「存在するものは刹那滅である」という遍充関係が証明されたことになる。

反所証拒斥検証への批判と反論　ただ、この場合問題は、推論式の主辞である「刹那滅でないもの」は仏教徒にとって事実上実在ではない、という点である。とすれば、「継時的または同時的作用性のないこと」という立証因は実在する拠り所をもたないのであるから、この推論式は「所依不成」（âśrayâsiddha）の誤謬となるのではないか。ニヤー

ヤ学派の反論はまさにこの点を突いてなされ、これに関する詳細な議論が展開された後、ラトナキールティは、非実在なものも概念としての実在性はもつから主辞となりうる、という意味の結論を述べてこの矛盾を乗り越えている。

非実在なものも主辞となりうるという主張は『真実要義』「恒常なる存在の考察」章にも見えている。『真実要義』三八五―四二七偈においては、ニヤーヤ学派の認める二つの存在の範疇のうちの「作られたのではないもの」(akṛtaka)が存在しないことの論証に始まり、存在性に拠る刹那滅論証(sattvânumāna)、継時的・同時的作用性を根拠にした刹那滅論の否定的遍充関係の確定、存在の定義としての効果的作用性の能力の吟味、などの議論が展開されている。『真実要義』のこの部分は、ラトナキールティの『刹那滅論』「否定的遍充篇」の所説とほぼパラレルをなしていることが解るであろう。

まず『真実要義』三九二―三九三偈前半において「存在性に拠る刹那滅論証」が提示され、第三九三偈後半―三九四偈にはその否定的遍充関係を証明するために、継時的・同時的作用性を根拠にしてラトナキールティに見られたのと同様の議論が展開されている。しかしそこには反所証拒斥検証という述語は用いられてはいない。シャーンタラクシタやカマラシーラがこの語を知らなかったわけではなく、「恒常なる存在の考察」章の中だけでも別な個所で二度用いられている。このちぐはぐさもやはりラトナキールティらによる概念の最終的整備段階へ至るまでの過渡的段階を『真実要義』が示していると考えてよいであろう。

さて、ラトナキールティが紹介していたのと同様の「立論者自身が実在と認めていないものを主辞とすることはできない」という反論にたいして、カマラシーラはつぎのような二つの答え方をしている。まず第一は、問題の推論式は自立論証式ではなく、帰謬論証(prasaṅgasādhana)であって、対論者がこれらのものを恒常な本性をもつものと認めるならば、そこには効果的作用性は認められず、したがって、存在とは認められない、ということが云われている

にすぎない、というものである。反所証拒斥検証が形は定言的自立論証の形をとってはいるが本質的には帰謬である、と云われることがあるが、その説の論拠はこのあたりの議論を踏まえているのであろう。

第二は、まさにラトナキールティの所説と一致し、異類例においては実在する主辞が依り所とされる必要のないことが述べられ、『知識論評釈』第一章第二六偈が典拠として引用されているから、この説はすでにダルマキールティ以来主張されていることが解るのである。しかし、そもそもディグナーガの九句因の内の二つの正しい立証因（二八ページ正因）にも説一切有部以外の仏教徒にとって非実在である虚空（ākāśa）が異類例として掲げられているから、異類例においては必ずしも実在を主辞とする必要のないことは仏教論理学当初から是認されていたことは明らかである。ただ、ラトナキールティ等による非実在なものにも概念としての実在性を認めるための積極的な議論はインド仏教最終期におけるこの理論の発展を示しているのである。

恒常的存在の効果的作用の不可能性　以上の議論に続いて『真実要義』ではラトナキールティの『刹那滅論』と同様、この否定的遍充関係の論証を検討するために、第三九五―四一六偈において、いかに非刹那滅なる恒常な存在が継時的にも同時的にも効果的作用性をなすことができないかが詳述されている。その議論の概要を紹介するならば以下のごとくである。

まず、恒常なる存在は継時的に効果的作用性をなすことはできない。原因がそろえば結果は必ず生じるはずであり、恒常なる存在という効力ある原因が現に存在するなら結果が時を隔てて生じるということはないからである。この矛盾を避けるために対論者が「継時的な補助因に依存することによって継時的に結果を生じるのだ」と主張したとしても妥当ではない。すなわち、その場合、補助因が補助因たるのは、（一）恒常なる存在にたいして特殊性（atiśaya）を

置くことによってであるのか、(二) 恒常なる存在と同一の結果を生じる効果的作用をなすことによってであるのか。(一) の選言支の場合、補助因によって置かれた特殊性は恒常なる存在と (一―一) 同一であるのか、(一―二) 別であるのか、(一―三) 同一であると同時に別であるのか、(一―四) 同一でないと同時に別でもないのか。

一つのものに二つの本性はありえないから選言支 (一―三)、(一―四) はともに不合理である。((一―一) の否定) 特殊性と恒常なる存在が同一であるならば、特殊性も恒常となり、作り出されることは不合理である。((一―二) の否定) また両者が別であるなら、結果は恒常なる存在が在るときには生じていず、特殊性が置かれてはじめて生じたことになるから、結果は特殊性から生じたことになり、原因であるべき恒常なる存在から生じたのではなくなってしまう。その ((一―二) の) さい、「特殊性と関係することによって恒常なる存在が結果を生じたことになるのだ」と対論者が反論しても不合理である。両者の間にはいかなる「関係」(saṃbandha) も成り立たないからである。すなわち、「関係」がありうるとすれば同一性 (tādātmya) か因果性 (tadutpatti) かである。まず同一性の関係はない。両者が別であることは対論者自身が主張しているからである。また、因果性の関係もない。特殊性は補助因から生じたのであり、恒常なる存在から生じたのではないからである。

また、「第二の補助因に依存して第一の補助因が継時的に生じるから結果も継時的に生じるのである」と対論者が主張するならば、第二の補助因が生じるためには第三の補助因が、第三の補助因が生じるためには第四の補助因が必要であるというように無限遡及の誤謬に陥ることになってしまう。以上のように選言支 (一) はことごとく否定されるのである。

選言支 (二) もつぎのようにして否定される。すなわち、恒常なる存在は、補助因が完全なときに認められるのと (二―一) 同一の本性を補助因が不完全なときにももつのか、(二―二) 別な本性をもつのか。選言支 (二―一) は不

合理である。同一の補助因を常に伴っているという恒常なる存在の本性は常に同一であるから、補助因も恒常となってしまう誤りに陥るからである。また、前後に別な本性をもつものは恒常とは云えないから、選言支（二―二）の不合理は明らかである。

以上のように選言支はことごとく否定され、恒常なる存在はいかにしても補助因に依存することはできなくなり、まず継時的作用性をもつことが否定されたことになる。

つぎに、恒常なる存在が同時的に作用をなすこともつぎのようにして否定される。すなわち、恒常なる存在の作用をなすという本性は、全ての結果を同時になした後に、(A)滅するのか、(B)存続するのか。選言支(A)においては刹那滅が証明されたことになる。選言支(B)においては、つぎの刹那にも再び結果を生じ続けることになり、同時的・一時的に作用をなすという主張に反する。したがって、恒常なる存在は同時的にも効果的作用性を果たすことができないのである。

かくして、「恒常なる存在は継時的・同時的作用性をもたず、したがって非存在である」という「存在性に拠る刹那滅論証式」の否定的遍充関係が確定されたことになるのである。

「存在性に拠る刹那滅論証式」の展開　「恒常な存在が継時的にも同時的にも結果を生じない」という説のプリミティヴな形はすでに『大毘婆沙論』に見出せる。しかしそこでは刹那滅論証の論理的問題として意識されているわけではもちろんなく、この種の議論が古くからのものであることを示すに止まる。ちなみにカマラシーラも『修習次第』「初篇」中に同じ議論を展開しているが、そこでも論理的に刹那滅論証が意識されているわけではない。

この議論を「存在性に拠る刹那滅論証式」の遍充関係の確定という論理的問題として最初に意識的に取り扱ったの

はダルマキールティの『知識論決択』である。「滅性に拠る刹那滅論証式」から「存在性に拠る刹那滅論証式」への転換が同書において起こり、後者の刹那滅論証が初めて同書において出現するという事実とよく付合する。ただ、「反所証拒斥検証」という用語はまだ同論書においては用いられておらず、概念、用語ともに出そろうのは『立証因一滴論』、『論諍論』においてである。以後、この議論は上に見たごとく『真実要義』や、さらにはダルモッタラの『刹那滅論』、ジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティの『刹那滅論』、ラトナーカラシャーンティの『内遍充論』、モクシャーカラグプタの『論理のことば』、また仏教以外ではマーダヴァの『全哲学要義』の「仏教章」、等々の諸論書に展開または紹介されており、「存在性に拠る刹那滅論証式」の遍充関係確定には必ずこの議論が用いられていることが解るのである。

九　むすび

「刹那滅論証」の意義　仏教の刹那滅論証を最終的に確立させるに資した要因として上に紹介してきた諸理論のうち、帰謬還元法の理論と反所証拒斥検証において非実在も主辞となりうるという理論は、伝統的インド論理学の枠内で刹那滅論の問題点を解決しようとする方向である。一方、内遍充論と帰謬論証との二つの理論は、立証因の三条件説を否定し、伝統的インド論理学の枠をのり超えようとする方向である。前者は過小不定の誤謬を否定し、後者は、立証因の三条件説の点から見れば第一条件「立証因は主辞の属性であること」(paksadharmatva) を否定することになるからである。要するにインド仏教論理学史は、その一面において、みずから打ち立てた伝統からいかに脱却していくかと

いう過程として把えることができる。刹那滅論証は、実例に頼る帰納法的な伝統的論理学から脱却して概念の外延の包摂関係にもとづいた演繹論理学へと転換するまさにこの仏教論理学の歴史をその中に見ることができるもっとも顕著な好例であるということができるのである。

(1) 『真実要義』とその注のテクストはサンスクリット校訂本が二本出版されている。E. Krishnamacharya (ed.), *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with the commentary of Kamalaśīla*, Gaekwad's Oriental Series 30 & 31, Baroda, 1926; D. Shastri (ed.), *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita, with the commentary of Śri Kamalaśīla*, Bauddha Bharati Series 1 & 2, Varanasi, 1968. チベット訳（北京版五七六四番、注、五七六五番、デルゲ版四二六六番、注、四二六七番）は存するが漢訳はない。全体の英訳に G. Jha, *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with the commentary of Kamalaśīla*, Gaekwad's Oriental Series 80 & 83, Baroda, 1937-9 がある。各章ごとの翻訳はおびただしい数にのぼる。本章に関係する「恒常なる存在の考察」章の和訳は拙訳を近日刊行する予定である。

(2) A. Thakur (ed.), *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, Tibetan Sanskrit Works Series 5, Patna, 1959, pp. 1-159. チベット訳・漢訳とものにない。

(3) A. Thakur (ed.), *Ratnakīrtinibandhāvali*, Tibetan Sanskrit Works Series 3, Patna, 1957, pp. 67-76 & pp. 77-88. 同書には一九七五年の改訂再版があるが頁数行数等全て変更になっているので注意を要する。『刹那滅論』は改訂版では pp. 67-82 & pp. 83-95 に相当する。また H. Shastri (ed.), *Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit*, Bibliotheca Indica New Series no. 185, 1910, pp. 20-53 & pp. 54-77 にも収録されている。これにはチベット訳・漢訳とものにない。「否定的遍充篇」の英訳に A.C.S. McDermott, *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*, Dordrecht, 1969 がある。

(4) 注 (3) 所掲の Shastri 本 pp. 103-114 所収。和訳に梶山雄一「ラトナーカラシャーンティの論理学書」『仏教史学』第八巻第四号、一九六〇年、二一九—二三八頁、がある。

(5) S.C. Das (ed.), *Pag sam jon zang*, Calcutta, 1908 (repr. Kyoto, 1984) p. 117.

(6) 注 (3) 所掲の Thakur 本旧版一二三頁、一三一—一四行、改訂版一三〇頁二七—二九行。

(7) テクストはサンスクリット校訂本が二本出版されている。R. Iyengar, *Tarkabhāṣa and Vadasthāna*, Mysore, 1952;

E. Krishnamacharya, *Tarkabhasa of Moksakaragupta, with a sanskrit commentary*, Gaekwad's Oriental Series 94, Baroda, 1942. チベット訳（北京版五七六二番，デルゲ版四二六四番）は存するが，漢訳はない。英訳に Y. Kajiyama, An Introduction to Buddhist Philosophy, an annotated translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta, *Memoirs of the Faculty of Letters*, Kyoto University, no. 10, Kyoto, 1966, pp. 1-173 があり，和訳に，梶山雄一「認識と論理（タルカバーシャー）」『世界の名著2 大乗仏典』中央公論社，一九六七年，四四七—五四二頁（『論理のことば』中公文庫，一九七五年，として改訂再版）がある。

(8) この議論の詳細については上掲拙著三一—三五頁，ならびに拙稿「Vināśitvânumāna と Shirasiddhidūṣaṇa」『印度学仏教学研究』第二一巻第二号，一九七三年，九六四—九六八頁参照。

(9) テクストは注（3）所掲の Thakur 本旧版一〇五—一一一頁，改訂版一一一—一一八頁。仏訳はサンスクリット校訂本と対照して上掲拙著八二—一八一頁にある。

(10) 恒常性批判の詳細については上掲拙著第一章，ならびに拙稿「恒常性批判 Sthirasiddhidūṣaṇa」『印度学仏教学研究』第二〇巻第二号，一九七二年，八九八—九〇四頁参照。

(11) 本書については，従来多くの校訂本，英訳，研究がある。S.C. Vidyabhusana, *Nyayavatara, the earliest Jaina work on pure Logic*, Arrah, 1915; P.L. Vaidya, *Nyāyavatāra with Siddharṣi's Ṭika and Devabhadra's Ṭippaṇa*, Pombay, 1928; A.N. Upadhye, *Siddhasena's Nyāyāvatāra and other Works*, Bombay, 1971. テクストを伴った和訳に，金倉円照『印度精神文化の研究』培風館，一九四四年，三三六—三五四頁がある。また最近筆者は神子上恵生氏の御教示によりムケルジー氏の英訳研究（本章上掲二二三頁，一二番）の存することを知り，入手に際して清水公康氏のお手を煩わせた。ここに記して謝意を表したい。同書の末尾にはテクストも掲載されている。

(12) テクストは V.S. Abhyankar, *Sarvadarśanasangraha*, Poona, 1924 (repr. 1978) がもっとも良い。全体の英訳に E. B. Cowell & A.E. Gough, *The Sarvadarśanasangraha or Review of the different systems of Hindu Philosophy*, London, 1882 があり，「仏教章」他九章の独訳に P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, Leipzig, 1894 があり，「仏教章」「ジャイナ章」の仏訳に L. de la Vallée Poussin, Le bouddhisme d'après les sources brahmaniques, *Le Muséon* (1902), pp. 5-85 がある。なお，「仏教章」の和訳に，中村元「仏教概説」『三康文化』八，一九七五年，一—五

五頁がある。

(13) Cf. Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi raṅ 'grel,* fol.191a2-3, *Sa skya pa'i bka' 'bum* vol. 5, Tokyo, 1968, p.262-2-2～3 (=*Da* 216a2-3).

(14) Cf. 'Jam dbyaṅs Phyogs lha 'od zer, *Rwa stod bsdus grwa,* Dharamsala, 1980, fol. 155a (=p.309) 1-3. 同書の入手には小野田俊蔵氏のお手を煩わせた。記して謝意を表したい。

(15) たとえば現代のチベット論理学の教科書 Geshe Lobsang Tharchin, *The Logic and Debate Tradition of India, Tibet, and Mongolia,* Howell, 1979, pp.194-195 参照。

(16) 中観学派における帰謬論法の歴史とその意義についてはつぎの諸論攷に詳しい。梶山雄一・上山春平『仏教の思想3 空の論理〈中観〉』角川書店、一九六九年、梶山雄一「中観哲学と帰謬論証」『日本仏教学会年報』第三六号、一九六〇年、一一六頁、丹治昭義「チャンドラキールティの論理観の一考察」『関西大学東西学術研究紀要』第一二輯、一九七九年、五五一七四頁。

Ⅵ 有神論批判

宮坂 宥勝

一　はじめに

古代インドの神観念　インドにおいては、インダス文明の時代にすでに種々雑多な神々や庶物崇拝がおこなわれていた。その痕迹は、発掘されたおびただしい印章や土偶などによって十分にうかがうことができる。

アリアン民族が西北インドの五河地方に移住してきて、その地で『リグ＝ヴェーダ聖典』(*Rg-veda*)が成立した。そのなかには、また自然物や自然現象を擬人化した典型的な多神教が認められるのは、周知のとおりである。そして、それらの多くの神々は、非アリアン系のものであれアリアン系のものであれ、今日に至るまでヒンドゥー教徒の信仰の対象であったし、また、かつては仏教にもその多くは護法神として摂取されたり、密教の曼荼羅のなかに包摂・同化されたのである。

最古代のインドの神観は、マックス＝ミュラーのいわゆる「単一神教」もしくは「交替神教」の形態をとりながら、多神を綜合的に統一する絶対なる最高神の存在が要請された。

古代・中世の神の観念の発展については、ヘルマン＝ヤコービの名著『インド人の神観念の展開と神の存在証明』[1]の前篇で適確にまとめられていて、間然するところがないといってよいであろう。

また、有神論の概念を非常に広範囲に拡大解釈した場合には、本来無神論の立場にたち、むしろ有神論を批判・排除した仏教においてすら、仏・菩薩など限りない多仏信仰を生んだ大乗仏を、有神論に含めるような見方もあるのである。[2]

わが国でも、仏教における有神論批判の資料を紹介し研究したいくつかの論文が発表されている。[3]

近年、これら先賢の諸労作のほかに、唯物史観の今日的立場から、インドの有神論批判を総括的に取りあつかった著書がある。[4]

ヘルマン＝ヤコービは、最高神格が理解されたのは、汎神論および有神論の意味においてであって、神の存在の証明は有神論の立場においてであったことを指摘している。しかしながら、有神論の立場における神の存在の証明をうながしたのは、実に仏教による有神論批判であったといって過言ではない。

理論的無神論の立場をとるものには、仏教の他にジャイナ教、原始ヴァイシェーシカ学派、ミーマーンサー学派、無神論的サーンキヤ学派、唯物論学派（ローカーヤタ、チャールヴァーカ）がある。これらの宗教や諸学派の立場からみて、批判の対象となった最高神格は主宰神（Īśvara 自在天）であって、それは全能の創造者、支配者で、唯一の絶対神である。この主宰神は漢訳仏典では大自在天＝摩醯首羅（Maheśvara）とよばれ、大自在天外道の信奉する最高神であった。その神話的な説明が仏典に説かれている。[5] 主宰神はシヴァ（Śiva）と同格であるように、本来、それは非アリアン系の民間信仰の神に起源するもののようである。中世の時代には主宰神はシヴァ教徒の信仰の対象であった。

二　有神論と仏教の立場

釈尊の基本的立場　初期仏教以来、仏教が無神論の立場をとり、有神論批判をおこなってきたのは、ひとえに釈尊が形而上学的問題にたいしてはすべて解答を与えずに黙秘したという、いわゆる捨置記（avyākṛta）にもとづいている。[6]

したがって、本来、黙秘すべき形而上学的問題は経験的認識の埒外におかれるべきものであるが、たとえば当面の神の存在については、積極的に否認する態度に転じたのであった。これは古期ウパニシャッドの中心的課題である実体的自我すなわちアートマン（ātman）について、当初、同じく捨置記の建て前から、その存在の有無を論ずるのでなく、その問題を排除したのであったが、やがて積極的にアートマンの存在を否定して無我をもって仏教の標榜とするに至った過程に酷似しているといえよう。

本章では、初期・部派の仏教[7]には言及せず、大乗仏教における有神論批判を取りあげることにしたい。

仏教と同様にジャイナ教も無神論であるが、チャールヴァーカ（cārvāka 唯物論）をはじめインド諸哲学学派のうちでも、初期のヴァイシェーシカ学派、ミーマーンサー学派、無神論的サーンキャ学派などはいずれも無神論であって、それぞれの思想的特色を有する。それらのうちでも、徹底した無神論を主張したのは、仏教と唯物論[8]とであった。ただし、唯物論者は物質存在のみが実在であって、神は観念の産物であり、幻影にすぎない存在だとしたのに対し、仏教では、首尾一貫して神の存在は論理的に認めがたいとするものであった。

大乗仏教における有神論批判も、もとより初期仏教、部派仏教以来の伝統を有するのであるが、ただし、中観派と唯識派――とくに、いわゆる仏教論理学派――とでは批判の仕方を異にする。

ナーガールジュナの有神論批判　最初にまず、ナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇―二五〇頃）の批判よりみてゆくことにする。かれは中観派の祖で、後世、大乗仏教の大成者と目された存在であることはいうまでもない。

漢訳資料ではたとえば『十二門論』にまとまった有神論批判があり、ナーガールジュナの数多くの論書に有神論に言及またはそれを批判した箇所は散見できるけれども、後世の注釈書類を通じてもっとも問題となったのは、『中論』

第一章の第三頌の解釈をめぐって提出された有神論批判である。

もちろん、中観派の歴史をたどれば、この他にもいくつかの有神論批判を見出すことができるけれども、本派における有神論批判の代表的なものとして、まず掲げてみよう。なお、これに関しては山口益博士「中観仏教における有神論の批判」における〝中論における有神論批判の在り方〟の労作がある。本稿ももとよりこの論文に負うところ大であるが、若干博士と見解を異にする面もあるので、みてゆくことにしたい。

〔『中論』第一章第三頌〕

もろもろの存在は、どこにおいても、どんなものでも、決してそれ自体より、他のものより、両者〔＝自体と他のもの〕より、また無原因より生起したものではない。(9)

青目（Pingala, 三―四世紀頃）釈『中論』では、「帰敬序」八不の偈に引きつづいて、なぜこの論が造られるかという問にたいして、「答えて曰く、ある人は云う、万物は大自在天〔＝主宰神〕より生ずと云々」（大正三〇、一中）とある。チャンドラキールティ（Candrakīrti 月称、五六〇―六四〇頃）は右の頌に関して、主宰神より万物が生起するのは、それ自体・他のもの・両者の生起にふくまれているので、その三つの様態の生起が縁起によって否定されるから、したがって主宰神より万物が生起するのも否定されるのだと説いている。まず最初に、それ自体というすでに存在している原因は、現に生じてあるものであるが、それがそれ自体を得るためにさらに生ずるとすれば、生ずることは無限に遡及しなければならなくなるとする。青目は、もろもろの存在はそれ自体より生ぜず、必ずもろもろの原因・条件によって生ずるのであり、もしそれ自体より生ずれば原因もなく条件もなくて生ずることになるとして、無限遡及の矛盾を指摘する。

つぎに、それ自体性がなければ他性もないので、他のものより生起することは否定される。自・他の両者より生起

することも全くありえない、とする。

いずれにしても、三つの様態について、いずれの場合も、主宰神より生起することは否定される。

中観派による有神論批判　スヴァータントリカ（Svātantrika）派のバーヴァヴィヴェーカ（Bhāvaviveka 清弁、四九〇―五七〇頃）は『般若灯論釈』（*Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti*）で、右の頌の無原因より生ずるうちに有神論を挙げる。かれは無原因を存在とならざるものと存在となるものとに分け、後者は悪因であって、そのうちに自性（svabhāva）・主宰神（Īśvara）・プルシャ（Puruṣa）・第一原因（Pradhāna）・時間（kāla）・ナーラーヤナ（Nārāyaṇa）などをふくめる。このうち、主宰神を原因とする者の所説は、万物の生起する主宰神によって一切の世間は生滅する、生きとし生けるものは智恵がなく、また、楽苦にたいして自由意思（svātantrika）をもたない、というのが骨子である。主宰神は万物を生起する独一の原因であり、覚知を有し、生類の楽苦を支配するというのは、全くニヤーヤ学派のウッディョータカラ（Uddyotakara）の主宰神論を予想していることが知られる。

批判の仕方としては、主宰神は存在となれるものであるから、主宰神が原因であれば、それは結果である万物それ自体であるか、結果より他のものか、両者であるかという三つの選言肢が問われ、いずれの場合も成立しないので、チャンドラキールティと同じ立場に帰する。

いずれにしても、それ自体よりの生起は原因・条件（縁起）によって生起することと矛盾・対立するので、縁起の立場から主宰神の存在を主張する有神論は批判の対象とならざるをえない。

要するに、中観派において主宰神の存在が否定されるのは、それが縁起の理法と矛盾するがゆえであることが知られよう。

アーリヤ＝デーヴァ（Āryadeva 提婆、一七〇―一七〇頃）に帰せられる『ジュニャーナサーラ＝サムッチャヤ』（*Jñānasārasamuccaya* 智心髄集）とこれにたいするボーディバドラ（Bodhibhadra）の注釈『ジュニャーナサーラ＝サムッチャヤ＝ニバンダナ』（*Jñānasārasamuccayanibandhana*）に主宰神の功徳を認める者を挙げ、注釈ではこれはマハーデーヴァ（Mahādeva）なるシヴァ神を奉ずるシヴァ教徒で、大主宰神を原因と説く論者とする。主宰神の功徳は微細・広大・可供養などとされるから、ヴァーツヤーヤナ（Vātsyāyana）の説く主宰神の八種の自在（aiśvarya）が予想される。また世界の生滅の動力因が示唆され、一切はシヴァ神の被造であるというから、これはニヤーヤ学派の有神論である。注釈の部分では、世界の生成と潰滅は極微の結合と分離によるが、主宰神を動力因とし大ブラフマンが出現して一切世界は化現されるとする。

この部分は山口益博士の指摘するように、プラシャスタパーダ（Praśastapāda）の『パダールタ＝ダルマサングラハ』（*Padārthadharmasaṃgraha*）の始めの「成壊章」を引用しているので、ヴァイシェーシカ学派の主宰神論が予想されている。[10]

ナーガールジュナの中観派の系統では、アーリヤ＝デーヴァ・ブッダパーリタ（Buddhapālita 仏護、四七〇―五四〇頃）・チャンドラキールティ・バーヴァヴィヴェーカ・アヴァローキタヴラタ（Avalokitavrata 観誓）・シャーンティデーヴァ（Śāntideva 寂天、六五〇―七〇〇頃）などの学匠があるが、基本的には『中論』第一章第三頌の解釈をめぐるものであって、有神論批判の論点はナーガールジュナの立場に終始しているといってよい。

中観派、唯識派とくに仏教論理学派とニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派との論争の主要な論点となったものに有神論をめぐる批判と擁護とがある。

仏教側の無神論の基本的立場は、もとより、釈尊の捨置記にあるわけであるが、主宰神の存在の矛盾を抉り、あるいはさまざまな論証式を用いて主宰神を否定している。そこで、まずニヤーヤ学派の主宰神を予めうかがっておきたい。

三　主宰神の存在証明——ニヤーヤ学派

『ニヤーヤ＝スートラ』とヴァーツヤーヤナの主宰神論　『ニヤーヤ＝スートラ』(*Nyāyasūtra*)の主宰神論は、ヴァーツヤーヤナの『ニヤーヤ＝バーシュヤ』(*Nyāyabhāṣya*)、ウッディヨータカラの『ニヤーヤ＝ヴァールッティカ』(*Nyāyavārtika*)、ヴァーチャスパティミシュラ(Vācaspatimiśra)の『ニヤーヤ＝ヴァールッティカ＝タートパリヤ＝ティーカー』(*NV-tātparyaṭīkā*)、ウダヤナ(Udayana)の『ニヤーヤ＝ヴァールッティカ＝タートパリヤ＝パリシュッディ』(*NV-tātparyaparisuddhi*)の四段階を経て、展開した。仏教側が批判したのは、主としてウッディヨータカラ、ついでヴァーチャスパティミシュラである。つまり、ニヤーヤ学派における主宰神の存在についての証明と精緻な論証は、ウッディヨータカラを頂点とするといってよい。

ニヤーヤ学派では根本聖典『ニヤーヤ＝スートラ』第四篇第一章に種々なる世界観の検討がおこなわれている。このうち、特に経四・一・一九―二一に主宰神の問題を取りあげている。それはつぎのとおりのものである。

〔経四・一・一九〕主宰神は原因である。〔時として〕人間の業には結果をみないことがあるからである。

〔経四・一・二〇〕そうではない。人間の業がなければ結果は生じないからである。

〔経四・一・二一〕それは正しい理由ではない。なぜならば、それ〔＝主宰神〕によってなさしめられたものだからである。

このうち〔経四・一・一九〕は初期仏教ですでに批判の対象となった主宰神を形成の原因とする論（Issaranimmāna-hetuvāda）[11]にもとづく。〔経四・一・二〇〕は仏教側が世界のすべての現象は人間の業によって生起すると説く立場に同じである。〔経四・一・二一〕は前経にたいする解答である。すなわち主宰神が業（およびその果報）という人間の行為とは別箇の存在でありながら、業に関与する。これによって宿命論はいちおう回避されるが、ヤコービの指摘するように、人間の自由意志の問題は後世のこの学派に残された。

さて、ヴァーツヤーヤナの説く主宰神の性格内容は、以後のウッディヨータカラ・ヴァーチャスパティミシュラ・ウダヤナなどのニヤーヤ学者の主宰神観の基礎をなすものであるから、つぎに紹介しておきたい[12]。

主宰神とは、卓越した属性をもつ特殊のアートマン（ātmāntaram）である。それはアートマンのようなもの（ātmakalpa）であるから、〔自我より〕他のようなものであることは不適当である。主宰神は、(1)非法・虚妄の認識・怠惰を放棄することにより、(2)また法・認識・三昧を具備することによって卓越した特殊の自我である。そして、かれには法と三昧との結果として微細（aṇiman）などの八種の自在（aiśvarya）がある。また、かれの法は如意所得のもの（saṅkalpānuvidhāyin）である。かれは各個人にある法・非法の積集〔＝業〕と地などの原質とを活動せしめる。また、このようにして〔自我の〕みずからなした〔業の果報〕を得ることを妨げるものではないから、〔神の〕自由意志による創造（nirmāṇaprākāmya）は〔主宰神の〕みずからなした業〔＝法（ダルマ）〕の結果であると知るべきである。そして、かれはその通りに〔＝みずからの自由意志によって〕〔結果を〕得たものである。たとえば、子にとって父があるように。同様に主宰神はもろもろの生きとし生けるものにとって父のような存在である。

そして、アートマンのようなものより他のようなものではありえない。まず、かれは覚知を除いては〔主宰神の存在の〕証相として指摘しうるなんらの性質ももたない。また、主宰神は見者（drastr）であり、覚者（boddhr）であり、一切知者（sarvajñatr）であることは、ヴェーダ聖典にもとづく認識〔＝聖教量〕によるからである。そして、アートマンの証相である覚知などによって〔主宰神の存在が〕不可知であるならば、直接知覚〔＝現量〕、推理〔＝比量〕、ヴェーダ聖典にもとづく認識の範囲を超越した主宰神をどうして理解することができようか。そして活動せしめているかれ〔＝主宰神〕は〔自我が〕みずからなしたものを得ることを妨げるから〔主宰神は原因ではないという反駁〕は、既述の「身体の生成は〔自我の〕業を能動因としない」場合に、〔それにたいして〕なされた否定としてのみ適用される。

ヴァーツヤーヤナの主宰神論で重要な点は、主宰神は①特殊のプルシャであること、②神と生類とは父子の関係に喩えられること、③神は一切智者であること、である。

ウッディヨータカラの主宰神論　ウッディヨータカラは、主宰神は地・水・火・風の四つの粗大な原質の極微（分子）と生類の業を支配すると説いた。業自体は無知であるのは、「神の存在の証因は覚知（buddhi）以外の特質では示されない」という確信と関連する。神が人間の業を荷なうためには覚知を有すべきであって、したがって、この覚知は無限定かつ永遠でなければならない。ただし、神の支配を受ける業は極微を活動させる力をもつとする見方は、ウッディヨータカラ以後には承認されない。

シヴァ神の信奉者であったウッディヨータカラは、自身しかもパーシュパタ（Paśupata 獣主）派に属していた。かれは主宰神の創造は生類の業を考慮すべきものであるとした。この点はシャーンティデーヴァが批判している。また、

かれは主宰神は世界の質料因ではなく動力因であり、しかも有覚因（buddhimatkāraṇa 知的原因）である点を明確ならしめた。神は極微・業・プルシャ＝人間などの支配者であるが、ヴェーダーンタ哲学で説くブラフマンのように、主宰神が動力因にしてかつ質料因であることはない。覚知を有する神は無知なる法・非法＝業を支配する。法・非法は人間の苦・楽の原因である。極微や業などは神の作具にほかならない。ウッディョータカラは宇宙創造は生類のためであるとして、戯れ・威力を知らしめるためという二つの動機を否定した。神の属性は覚知であって、それは永遠で、完全に空間に遍満し、時間を貫いているので、直接知覚的な認識で知られる、すなわち思考を超越している。これについてのプラジュニャーカラマティ（Prajñākaramati）の批判はつぎにみるとおりである。神は願望を有し、完全な支配力をもつ。

ウッディョータカラの有覚因の証明は、つぎの論証式で示される。(13)

〔主張命題〕第一原因・極微・業は、それらがはたらく場合に有覚因に支配されて活動する。

〔理由命題〕無知性のゆえに。

〔比喩命題〕たとえば斧におけるように、あたかも斧などが無知であるから、知を有する工人によって支配され〔斧としての〕はたらきをするように、無知なる第一原因・極微・業なども有覚因に支配されて、それぞれのはたらきをなしうる。

ヴァーチャスパティミシュラもまたシヴァ神の信奉者である。かれは宇宙論的な立場から主宰神の存在を論じている。被造物と能造者との関係をみると、被造物は極微を素材として構成されたものであって、始源を有し、ひとたび生じ、それ自体は無知であって、知性のない部分より成る。能造者は知的な存在で、それがすなわち主宰神である。かれは主宰神が有する智慧と願望に意志（icchā, pratyaya）を加えている。

まとめ　右のようなニヤーヤ学者の神観を前提として、ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派の主宰神論をまとめてみよう。

ヴェーダーンタ学派では神の存在を論証する必要を認めなかったのは、ヴェーダ聖典の権威だけで神の存在を証するのに十分だとみたからである。しかるにニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派は神の存在の証明に力を尽したのは知られるとおりである。シャーンタラクシタ（Śāntarakṣita 寂護、六八〇―七四〇頃）やカマラシーラ（Kamalaśīla 蓮華戒、七〇〇―七五〇頃）など仏教側でアヴィッダカルナ（Aviddhakarṇa）・ウッディヨータカラ・プラシャスタマティ（Praśastamati）の論証式を引用しているのもそのためである。

主宰神の存在の主要な論証は、神はあらゆる創造されたものの原因である、無知なものはそれ自体結果を生成することはできないから、という点にある。能造者としての主宰神は知的な動力因（cetanānimittakāraṇa）であるが、空間・時間・意、自我（アートマン）の法・非法は無知の動力因である。世界の質料因は地・水・火・風の四種の極微で、これは永遠である。

能造者としての神は全知全能とはいえ、このようにして事実上は極めて限定されていることが知られる。土塊・水・棒・紐などの知性を欠くものは、知的な陶工がなければ瓶を生成しえない。それと同様に、極微・業などは無知なものであるから、それらが活動するためには有覚因であり動力因である神のはたらきがなければならない。知的な自我は身体・感官などと結合してのみ意識を得るが、その覚知は無常なものである。しかも身体・感官などは神の被造物であって、自我の所産ではない。

自我（アートマン）の不可見力[14]（adṛṣṭa）は無知的なものであり、これは後期ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派では知的な神の差

配のもとでのみはたらく、とする。

つぎに、主宰神は世界の道徳的な支配者である。すなわち、人間の業＝法・非法はひとえに主宰神の考慮の対象であり、支配されるものであるが、人間の業はそれ自体自律的な存在である。しかし、業の果報としての苦・楽がすべて主宰神の責任に帰属せしめられるとみる立場にたいする批判は、初期仏教以来提出されたところである。

無部分にして不可分割の極微は、結果としての被造物すなわち全体（avayavin）に対するものだが、そうした極微はどうして結合したり、分離したりするのか。二箇の微塵の結合は宇宙の発生過程の発端を特色づけるものとみられるが、結合・分離の可能性をどのように説明してよいか分からないために、ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派では有神論を導入したのであった。すなわちプラシャスタパーダは、極微の結合・分離の根底には大主宰神の願望がなければならないと説いたのである。(15)

四　中観派の有神論批判

1　シャーンティデーヴァ

『**入菩提行経**』　シャーンティデーヴァの『ボーディチャリヤーヴァターラ』(*Bodhicaryāvatāra* 入菩提行経) 第九章「完全なる智慧（般若波羅蜜多）」に、有神論批判がみられる。かれは明らかにウッディヨータカラの主宰神論を予測し

ながら論述を展開している。まず、その箇所を指摘すると、つぎのとおりである。(16)

〔一一九〕 世界の原因は主宰神である〔というならば、〕まず、神（īśa）とは何であるかを説くがよい。もしも、それ〔＝主宰神〕は〔地などの〕もろもろの原質（bhūta）であるというならば、それはそのようにあってよい。〔その場合に、われわれは見解を異にしない。〕たんに名称だけ〔の相違〕の場合にまた、どうして苦労することがあるか。

〔一二〇〕 しかも、地など〔の原質〕は、多数で、無常であり、しかも活動せず、*神性（devatā）がなく、**到達しうるものであり、***汚れたものであって、これは主宰神ではない。

＊無知性のものだからそれじたい無活動である。＊＊完成せらるべき相のもの（ārādhyarūpa）でない。＊＊＊近づきがたいものでない。

〔一二一〕 虚空も神でない。無活動性のものだからである。自我（アートマン）もまたそうでない。*以前に否定したからである。また、〔神は〕考えられざるものだとするならば、〔それが〕創造主たること（kartṛtva）も考えられざることであり、〔なんじの説くように〕どうして〔創造主だと〕いわれるか。

＊アートマンはたとえば兎角のように無自性である。

〔一二二〕 また〔考えられざる〕かれによって何を創造しようと願われたか。もしも〔創造しようと願われたのは〕自我だというならば、それ〔自我〕は永遠なもの〔だと、なんじによって是認されたの〕ではないか。〔だから、なぜ創造されたものであろうか。〕地など〔すなわち地・水・火・風・空・時・方位・意〕の自性は永遠である。そして主宰神も〔永遠である〕。〔だから、かれはアートマンを創造しない。〕認識（jñāna）も認識対象（jñeya）より〔生じ〕、無始である。〔そして、輪廻に至るまで、認識対象より認識は現われるから、それはまた神によっ

て創造されない。」

〔一二三〕 そして、業（カルマ）〔の善・悪〕から楽と苦とがある。〔この場合にもまた神のはたらきはない。〕何がかれによって形成されたかを説け。〔世界の〕原因が無始だとすれば、なぜ、結果に始めがあるだろうか。〔世界の原因は永遠か無常か、いずれかだとすれば、そのさい、永遠だと説かれるが、原因が永遠であるならば、結果も永遠となり、常に結果を得ることになる。〕

〔一二四〕 なぜ、かれは〔原因より〕常に創造しないのか。〔ときには、創造の補助者（sahakārin）を欠くからである、ということはできない。〕なぜならば、かれは他のものを考慮しないからである。かれによって創造されない他のものは全くない。それゆえに、〔かれに依存した性質の補助者は常に不在だから〕かれ〔＝永遠なるもの、すなわち創造者〕は何を考慮しようか。

〔一二五〕 道具の完備（sāmagrī）*を考慮するというならば、〔道具の完備が原因で〕それ以上に主宰神は原因でない。〔神はすべてを創造する能力があるのだから、〕道具の完備の点で、〔道具を〕つくらないということはありえない。〔だから道具が完備しないということはありえない。〕〔では道具を完備せしめるがよいというならば、〕それ〔＝道具の完備〕は存しないから、つくることはできない。〔なぜならば、無形性のものだからである。〕

＊布が織られるときの梭（ひ）、糸、織機などを例とする。

〔一二六〕 もしも神は願っていないのに〔道具によって〕創造するというならば、他に頼ったものとなるであろう。また願っていて〔創造する〕とするならば、かれは願いに頼ったものとなろう。〔そのような〕創造しつつある者に、どうして神たること（iśatā）*があるか。

＊主宰神の結果、すなわち世界の驚くべき多様性。

〔一二七〕　また永遠なる微塵（極微 paramāṇu）を説く者〔＝ミーマーンサー論者〕たちは、さきに退けられた云々*

＊〔九・八七〕「また部分は微塵の区別によってある。その微塵はまた方角（digvibhāga）によってある。〔微塵の〕方角は無部分性のものであるから、空無（ākāśa）であり、したがって、微塵は存在しない」。

右の本文中の〔　〕の補訳、注記は、プラジュニャーカラマティの注解『ボーディチャリヤーヴァターラ＝パンジカーキャヴヤーキヤー』（*Bodhicaryāvatārapañjikākhyavyākhya*）を参照した。

シャーンティデーヴァの論敵　アートマン・極微・業〔＝法・非法〕などは、主宰神とは別個の存在であって、主宰神の被造物それ自体ではないとするのが、ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカの立場とするところであった。デヴィプラサード＝チャットーパーディヤーヤは、これについて、つぎのように論評していう。

シャーンティデーヴァが実際に考えていた論敵たちが、後期ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派であったということを知るのは困難ではない。かれらは全知全能の神を認めたにもかかわらず、諸霊魂や諸原子を不滅なものだと考えていたし、また神を世界の道徳的支配者と見なしていたにもかかわらず、しかも神は業（カルマ）そのものから生じた苦や楽を分配しなかったと述べた。要するに、シャーンティデーヴァの有神論にたいする反論方法は、とりわけ後期ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派の見解にたいして向けられていた。これはシャーンタラクシタの著作では、さらにいっそう明白であった。(17)

2　プラジュニャーカラマティ

予想される主宰神論とそれへの批判　プラジュニャーカラマティはウッディヨータカラの『ニヤーヤ＝ヴァールッティカ』の主宰神論を、どの点で予想しながら論駁しているかを、順を追ってうかがってみることにしたい。まず、さきの一一九頌一句についていう。

①主宰神の慈悲性　主宰神に慈悲があれば、なぜ地獄の苦に苦しむ生きとし生けるものを創造したか。これはすでに初期仏教（「尊祐論」、注(7)参照）の立場において、主宰神の万物創造の矛盾点として指摘したところでもある。[18] また中観派に属する『十二門論』「観作者門」にも認められる。

ニヤーヤ学派では、業と業の果報はみずからの業力によるものであって、主宰神の存在と無関係であるとする。中観派の立場では、主宰神は業の果報と関わるか関わらないかという二つの選言肢を用いて、ニヤーヤ学派の主宰神論の矛盾を撞く。もし主宰神が業の果報に関与しないとすれば、主宰神が一切の原因であることとならない。また関与するとすれば、けっきょく、主宰神が慈悲者であるかぎり、人間が好ましからざる業の果報を受けるのは不合理である。もしもまた、業とその果報を各個人存在の責任に帰属せしめるならば、つまり主宰神が業に関与しなければ、業そのものを尊重すべきではないかというのである。この最後の主張は主宰神の存在を認めず、人間の業をすべての原因であるとする説一切有部の業感縁起に同ずるものである。

②主宰神は貪欲を離れたものか、然らざるか　主宰神の慈悲性が否定されたので、つぎに主宰神は離貪者か有貪者かという二つの選言肢が立てられる。

離貪者であるならば、貪欲などの力によって他の者を苦しめることがないにもかかわらず、なぜ、そうした原因がなくとも人間を苦しめるのか。また有貪者であるならば、貪欲などの煩悩に束縛されている人間となんら変りがないから、かかることはありえないのだが、もしそうだとすれば、主宰神はどうして自在でありうるか。ただし、ウッディョータカラによれば、主宰神を離貪であると規定する一方、かれは非法がないから苦がなく、苦がないから離貪ということはない、しかるに願望はある、という。

③主宰神の自立性（svasthānātman）　主宰神に自立性があれば、なぜ人間を苦しめるか、もしも自立性がなければ、それは狂乱者である。

楽・苦はいかなる他の者をもこれを与えず、自身の業によって増上するものである。だから主宰神という創造者を立てるのは無益な増上慢である、というのが、プラジュニャーカラマティの結論である。

④主宰神は地・水・火・風の原質である　これは地などの原質に主宰神の名を与えただけで、実在としての限定が認められない、とする。④は一一九頌の三―四句のシャーンティデーヴァの所説にそった解説である。

つぎに一二〇頌一句は、地などは主宰神性のものであるとするのに反対したものである。また、虚空も主宰神でないのは、虚空は無活動性のものだから、動力因である主宰神と同一でない。一二〇頌二句は自我も主宰神ではない。

⑤主宰神は思考を超越したものである　一二一頌三―四句について、主宰神が思考を超越したものだとするならば、主宰神の本性である創造主性もまた思考を超越したものであって、主宰神の創造主性を思考すること自体が矛盾したものである。したがって、主宰神に創造主性を思考することは認められない。

主宰神はそれ自体として思考することはできないけれども、被造物である結果は思考することができるというニヤーヤ学派の立場を予想して、一二二頌一―二句では自我は主宰神の被造物だと考えられるかもしれない。だが、自我

は永遠なる実体である。そこで主宰神の被造物として、つまり原因を有するものはすべて無常であるので、これはニヤーヤ学派の立場における矛盾をのべたものである。

一二二頌三―四句、一二三頌一句において、地などは永遠であるから主宰神の被造物でないことが含意され、認識は自我の属性でなく、無始以来、認識対象より生ずるものであり、業の果報である苦楽もまた無始以来のものである。

⑥主宰神は永遠であるかぎり、その原因は無始である。無始の原因より生起している結果も始めがないから永遠である　永遠なる原因よりすべての結果が生ずるならば、なぜ常に間断なく創造しないか（一二四頌一句）。間断なく創造されるならば、生成・存続・破壊の区別がなくなるが、そうしたことは自家撞着である。

これにたいするニヤーヤ学派の弁明は、主宰神は常に能力のある自体であるが、時として補助因を欠くから創造しない、とする。これは主宰神が必ずしも間断なく創造するのではないことの理由として示されたものである。だが、原因であり、能力のある自体である主宰神は補助因を考慮するということはありえない。そこで、補助因を欠くことがあるから、ときには創造することがないとはいえない。これは一二四頌三―四句の解説である。

一二五偈にもとづいて、ニヤーヤ学派が和合因を提起するのに対して、原因・条件の集合があるのみで、主宰神は和合因を考慮しない、つまり、原因は主宰神ではない。

最後に、一二六頌では、創造主としての主宰神が、原因・条件の集合によって引かれるときに、自身の願望をもたずにはたらくか、願望によってはたらくかであるが、願望がなくてはたらくならば、原因・条件の集合によるから依他起（paratantra）であって、主宰神たるものでない。またもし願望があれば願望に頼ってはたらくから、神は不完全である。また願望がなくなれば結果をもたらすことはない、つまりいかなるものも創造しない。いずれにしても、結果をつくりつつある場合には、自在性はどうしてありえようか。

対応する主宰神論　つぎに、中観派の批判に対応するニヤーヤ学派の主宰神論をみよう。

①神の慈悲にたいする疑問はウッディヨータカラが取りあげ、ヴァーツヤーヤナが主宰神のはたらきに関して、それは「〔自我の〕みずからなしたもの〔＝業の果報〕を〔自我が〕得ることを妨げるものでないから」という理由を敷衍して、非法は自我に属するものでありながら、慈悲深い神によって支配されるのであるとする。これにたいする中観派の批判は、主宰神の存在そのものを否認するのである。

②シヴァ派の教説によれば、法・認識・離貪・自在は、主宰神において究極に達しているとされ、このことがヴァーチャスパティミシュラによって紹介され、この究極に達したものは永遠性のものであるが、それらの永遠性については正しい認識根拠がないので知りえない、としている。ヴァーチャスパティミシュラの主張しようとするところは、主宰神はただ永遠なる覚知のみを有する点を指摘することにあった。だが、中観派が主宰神を離貪者か有貪者かという選言肢を立てたのは、明らかにシヴァ派の所説を予想してのことであったにちがいない。ただし、ウッディヨータカラは主宰神が離貪者である点には触れていない。

また、批判において指摘する主宰神の自在も、本来シヴァ派の説くところである。ヴァーツヤーヤナは八種の自在を挙げる。[19]

③主宰神の自立性について、ニヤーヤ学派側の文献ではとくに取りあげてはいないが、主宰神の八種の自在の第八に自立性（vaśitva）があるのが、これに相当する。ニヤーヤ学派以外の文献ではジャイナ教のマッリシェーナ（Mallisena）が『スヤードヴァーダ＝マンジャリー』（*Syādvādamañjari* 蓋然説の花房）で、主宰神の自立性を紹介する。自立性の理由とするところは、主宰神は欲するままに、一切の生類に苦楽を感受させる力がある点にある。

④ウッディョータカラは主宰神が世界の動力因であることを明確化し、地・水・火・風〔・空〕という微細な実体すなわち極微は世界の直接の質料因であるとした。これを予想した中観派の論難である。

⑤主宰神は思考を超越した存在であるが、その被造物である結果は思考の対象となりうる、というニヤーヤ学派の主張の矛盾を指摘するのに関連して、永遠なる実体としてのアートマン、永遠なる地などの極微にふくまれる自家撞着が指摘される。つまり、アートマンや地などの極微は本来、永遠なる実体であるから、いずれも主宰神の被造物ではありえないという矛盾が露呈されている。いいかえると、ヴァイシェーシカ＝ニヤーヤ学派ではこの哲学説の史的展開の途上において主宰神の観念を導入したので、そのためにかえって哲学体系に破綻を生じた。中観派の論難は、その破綻を巧みに利用したものだといえよう。

⑥間断なく主宰神が創造しないことにたいする批判は、主宰神が、しばらく経ってから（sthitvā）活動（創造）するという証因にもとづく、主宰神の存在の証明を予想するものであって、ウッディョータカラの論証するところだとされるけれども、実際にはシャーンタラクシタの引用文によるものではないかと思われる。もちろん、間断なく創造する場合の矛盾も、中観派で指摘する。ニヤーヤ学派側で、ときとして補助因を欠くから主宰神は創造しないと弁明するが、この補助因は、ウッディョータカラによれば、主宰神に依存する極微と業という質料因に相当する。

また、ウッディョータカラは、主宰神には願望があり、これは覚知と同じようにすべてのものに汚染されることなく、障害されることがない、とする。こうした主宰神の願望の有無によって創造がはたらくことにたいする批判は、『サルヴァシッダーンタ＝サングラハ』（*Sarvasiddhantasamgraha* 全定説綱要）にも認められるところである。(20)

3 『主宰神が創造者たることの反駁』

チベット蔵経のうちにナーガールジュナの著作とされる有神論批判の資料がある。『主宰神が創造者たることの反駁、ヴィシュヌ神が唯一なる創造者たることの否認と名づける〔書〕』(*Īśvarakartṛtvanirākṛtir viṣṇor ekakartṛtvanirā-karaṇa-nāma*)がそれである。これは、つとに西欧・ソ連・インドの諸学者の注目するところとなった。[51]『中論』の作者で、中観派の祖であるナーガールジュナではなく、後期密教時代の同名異人とみるべきである。これについての解説は筆者の『インド古典論』上(筑摩書房刊)、一六二―一七八頁を参照していただきたい。

中観派の有神論批判の掉尾ともいうべきこの作品の和訳を掲げる。

主宰神が創造者たることの反駁、ヴィシュヌ神が唯一なる創造者たることの否認と名づける〔書〕

〔帰敬序〕 師の蓮花のような御足に帰依して、金剛薩埵を崇拝し、良き弟子の理解のために、慈しみをもって、わたくしによって〔この著作が〕書かれた。

さて、**主宰神は存在する。創造者として、それはまさに考察さるべきである。**

〔仏教者〕 そこで、また、われわれはいう。それ〔=主宰神の存在〕は論証されるか、それとも論証されないか。そのうち、まず、〔主宰神の存在は〕論証されない。なぜならば、論証するもの〔=証因〕がないからである。たとえば、人格的個体(pudgala)が確立される場合にはまた、〔人格的個体は世界〕原因たる創造者たるものでないようなものである。なぜならば、以前にまさに論証された性質のものだからである。ところが、もしも〔有神

論者が〕「〔主宰神の存在は〕論証される」というならば、砂の油は〔その存在が〕論証されないし、亀の毛などは論証されない〔のと同様である〕。

〔反対論者〕　このことを説け。

〔仏教者〕　そこで、さらに〔主宰神の〕創造者たることは不可能である。

〔反対論者〕　なぜか。

〔仏教者〕　なぜならば、論証されないものは、まさに存在しないからである。このようにして、それはここでは〈論証されるか、論証されないか〉ということ自体がまた適当でない。なぜならば、相互に矛盾するものだからである。論証されたところのものは論証されたものであり、論証されないところのものは論証されないものである。

このようにして、まさに両者は相互に矛盾するものとなろう。かくして、たとえば、〔それは〕また、光と闇、生と死とのようなものである。そこで、どこでも光が存するところには暗黒は存在しない。どこでも暗黒が存するところには光は存在しない。生きるところのものはまさに生きるものである。不死なるものはまさに不死なるものである。だから、まさに確立されたものと確立されないものとは同一性のものでないから〔確立されるか、確立されないか、ということ自体が不適当である〕。

〔反対論者〕　〈主宰神は創造者たるものである〉と認められる。

〔仏教者〕　〔このことについて〕つぎにまた、別の論破をしよう。みずから生じて他のものを作るのか、それとも生ぜずして〔他のものを作るの〕か。

まず、みずから生ぜずして〔みずから〕他のものを作ることは不可能である。

〔反対論者〕　なぜか。

〔仏教者〕　なぜならば、みずからまさに生じない〔＝不生の〕様態性のものだからである。たとえば、石女（うまずめ）の子が不生なものであるかぎり、〔その子が〕跳躍したり飛び下りたりする動作をしないように、主宰神もまた同じことである。

〔反対論者〕　さてまた、みずから生じて他のものを作るとき、〔それ自体は〕何より生ぜられるか。みずからか、他のものよりか、あるいは両者〔＝自・他〕より〔生ぜられる〕か。

〔仏教者〕　そのうち、まず、みずからは生ぜられない。なぜならば、それ自体と作用とは矛盾するものだからである。より鋭利な剣の刃によってすら、〔刃〕それ自体を断ち切ることは不可能である。よく練習をつんだ巧みな踊り子によってすら、自分自身の肩に乗って舞踏することはできない。

また、〔他のものによって〕みずから生ぜられたものにして、みずからまさに〔他のものを〕生ずるものであると、このように明らかに認められる〔場合には〕、みずからまさに父親であり、〔同時にまた〕みずからまさに子供であるというようなものである。〔だが、〕それは世間で一般に承認されないものである。

そこでまた、他のものもこのように適合しないであろう。なぜならば、主宰神を排除・否定するかぎり、他のものは存在しないからである。

〔反対論者〕　その場合、不断の連続がなくてはならない。

〔仏教者〕　〔もし、そうだとすれば〕無限遡及なる過誤におちいるだろう。なぜならば、〔創造者は〕無始の様態性のものだからである。存在するところのものにして、始源〔＝原因〕のないものには終極〔＝結果〕は論駁されない。〔たとえば、〕種子がなければ、芽・幹・枝・葉・花・果実などは存在しない。

〔反対論者〕　なぜか。

〔仏教者〕　なぜならば、種子〔＝始源〕がないからである。

両者より生ぜられない。両方の過誤によって論駁されるからである。それゆえ、創造者は確立されない。

以上、主宰神の創造者たることの反駁、ヴィシュヌ神が唯一なる創造者たることの否認をおわった。

五　仏教論理学派の有神論批判

1　ダルマキールティ

ダルマキールティの有神論批判　唯識派、とくに仏教論理学派は、ニヤーヤ学派のウッディヨータカラがシヴァ派の立場から神の存在を証明したのに対して、ダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、七世紀）がこれを批判したのに始まり、ダルマキールティ以後、この学派の取りあげるところとなった。それは有神論にふくまれる論理的矛盾を指摘したものであって、実際的には論式の誤謬を対象とする。ダルマキールティ以後、シャーンタラクシタ・カマラシーラ・ジュニャーナシュリーミトラ（Jñānaśrīmitra）・ラトナキールティ（Ratnakīrti）などの批判がある。

ダルマキールティの『プラマーナ＝ヴァールッティカ』（*Pramāṇavārttika* 量評釈）第一章[22]において七頌が主宰神批判に当てられている。[23]

〔第一〇頌〕　しばらく経って活動すること、各種の形態、一定の目的をもつ〔有効的な〕はたらき（arthakriyā）など〔の主宰神の存在を証明する証因〕に関しては、論証不必要か、比喩において成立しないか、または〔証因が〕疑わしい。

ニヤーヤ学派側の主張命題における有覚因について、それが無常な覚知を有する人間か、永遠なる覚知を有する主宰神かを問う場合、前者の場合には人間の業にもとづいてすべてが生起するという仏教の業説があり、これはすでに認められているものである。後者の場合だと、永遠なる覚知を有するものは経験上、例として知られない。これは証因と主張命題における賓辞との間の遍充関係が成立しないものであって、いわゆる不成似因である。証因じたいが疑わしいのは、猶予不成である。

以下、一六頌まで主宰神の存在の証明を批判しているが、問題の提起は右でつきているといえよう。これらの全七頌の詳密な解説と論理的展開はジュニャーナシュリーミトラによってなされている。[24]

また、シュバグプタ（Śubhagupta）の『イーシュヴァラバンガ＝カーリカー』（*Īśvarabhangakārika* 主宰神消滅頌）[25]における主宰神の批判点はつぎのとおりである。

一切の能造者（三―八頌、一一―一二頌、一五頌、一七頌）

威力などの徳を有するもの（一三頌）

主宰神の威力は、ヴァーツヤーヤナが説いた八種の自在のうちに認められる。

有覚因（八頌、一〇頌。なお、主宰神の身体は色ではなく、知を自性とする、一二頌）

一切の原因である（一四頌）

具身性について（一七、一二頌）

主宰神の具身性　主宰神の具身性についてはヴァーチャスパティミシュラに至って問題が取りあげられ、無身でも有身でもないとして、主宰神の身体は未顕現（avyakta）を自性とするとした。これはミーマーンサー学派のクマーリラ（Kumārila）が、無神論を主張するために、もし神が有身ならば、世界の創造以前に、神の身体はどこから来たか、またもしも無身であれば、身体なきものがいかにして世界を創造したかという逆理を説いたので、それに刺戟されて、具身性がニヤーヤ学派でも論議されるようになったものと思われる。

ヴァーチャスパティミシュラの所論を要約してみよう。

身体などは永遠か無常か。永遠だとすれば、われわれの経験――すべて身体は無常であること――と矛盾する。これは覚知の永遠性が承認されるゆえんである。また、もしも無常だとすれば、法・非法が現存することになって、神は法・非法にもとづくから、主宰神ではなくなる。

一七頌は主宰神の具身性を批判して、つぎの論証式を示す。[26]

〔主張命題〕　もしも〔主宰神の〕身体などが色であるならば、〔主宰神は〕万物の作者ではない。

〔理由命題〕　身体を有し、感覚器官〔＝根〕を有するがゆえに。〔かつまた〕所作のゆえに。

〔比喩命題〕　それ〔＝主宰神〕と別のもののごとし。

主宰神は意欲にもとづく能造者である（一九頌）。

神の意欲は生起因である（二三―二四頌）。

主宰神が意欲によって活動することは、ウッディヨータカラの説くところである。

法・非法は主宰神にもとづく（二〇頌）。

法・非法は主宰神より生ずる（二一頌）。

法・非法〔＝業〕の活動は有覚因としての主宰神に支配される。そして、それゆえに法・非法は無知であると説いたのはウッディョータカラである。かれは覚知を有する工人と無知なる斧などとの関係を比喩として挙げている。

以上の『主宰神消滅頌』は『タットヴァ＝サングラハ』（*Tattvasaṃgraha* 摂真実論）第二章「主宰神の考察」と対応し、その平行箇所が指摘されている。(27)

2　ジュニャーナシュリーミトラ

ジュニャーナシュリーミトラの「主宰神論」　後期仏教論理学派を代表するひとりにジュニャーナシュリーミトラがある。かれは有相唯識派に属し、『ジュニャーナシュリーミトラ小品集』（*Jñānaśrīmitranibandhāvalī*）所収の一三篇のうち、「主宰神の論駁」（*Īśvaraduṣaṇa*）、「主宰神論に関する章節の解説」（*Īśvaravādadhikāravyākhyā*）がある。また、シュバグプタの『主宰神消滅頌』、ナーガールジュナに帰せられる『主宰神が創造者たることの反駁、ヴィシュヌ神が唯一なる創造者たることの否認と名づける〔書〕』、『ラトナキールティ小品集』（*Ratnakīrtinibandhanavalī*）所収の「主宰神の論証と論駁」（*Īśvarasādhanadūṣaṇa*）などを有神論批判の著作として数えることができる。(28)いずれもダルマキールティの有神論批判を立脚点として、より詳細な論理を展開しているのであるが、思想的にはとくに注目すべき特質は認められない。

この他、後期仏教論理学派には主宰神の存在を否定した数種の作品がある。(29)

ジュニャーナシュリーミトラの「主宰神論」の冒頭(30)において、本論を展開せしめる問題点として、ニヤーヤ学派の

神の存在を証明する五支作法を掲げて、反論を加える。後期仏教論理学派の有神論批判の一例としてあげてみよう。

驚くべき多様性の〔万有〕は業（カルマ）によってつくられたものであり、なにものも天上界と下界〔＝全宇宙〕を支配しない〔という〕こうした、正しい認識根拠と矛盾しない教えに、わたしは敬礼する。

ここに、他の者〔＝ニャーヤ学者〕たちの反対定立がある。論争の目的となるもの〔は、つぎのとおりである〕。

〔主張命題〕山などは覚知を有する能作者（buddhimatkartṛ）に依存する。

〔理由命題〕つくられた性質のものだからである。

〔比喩命題〕それぞれなんであれ、所作なるところのものは覚知を有する能作者に依存することが経験上知られる。たとえば瓶のように。

〔適合命題〕そして、この山などはつくられたものである。

〔結合命題〕だから、〔山などは〕覚知を有するものに依存する、と。

〔ジュニャーナシュリーミトラ〕だが、これは論証されたものではない。なぜならば、仏教徒にとってはたとえば香酔山（Vindhyagandhamādana）などはつくられた性質のものである点で、論争は起こらないからである。

〔ニャーヤ学者〕だが、〔右の論式は〕①矛盾したものではない。なぜならば、同品（sapakṣa）においてあるからである。

②また真偽未決定（anaikāntika）でもない。なぜならば、いかなる場合でも、つくられたものにおいては覚知を有するものという基体と矛盾することは、経験上知りえないからである。

③また、直接知覚と言語認識〔＝聖言量〕と矛盾することがないから、〔真偽未決定の一種である〕過時（kālātyayāpadiṣṭa）でもない。

④反対理由（pratiṣedhu）がないから、問題相似でもない。

そこで、以上によって智者は論証されたものが受け取らるべきである。他の論証するもの〔＝理由〕が成立するように。また、すべての場合に、すなわち肯定・否定判断において、理由を有することを得ることによって覚知を有するものに関して、つくられたものにはその〔肯定・否定の〕両方が成立しないから、論証性がないことが説かれるべきでない。

また、まさに、三種の存在の積集がある。

①覚知を有する作者より成る瓶などと、②作者より成らざる虚空などと、③能作者より成ることが疑わしい山などである。

そのうち、瓶などの同品において〔論証するものは〕存し、虚空などの異品において〔論証するものは〕存しないから、つくられた性質のものは肯定・否定判断を有し、残余において存する論証されるもの〔＝能作者〕を必然的に得しめる。

そして、たとえ〔ジャイナ教の〕空衣派などは〔能作者が〕存しないから、その見解においては、もろもろの極微がつくられたものにほかならないにせよ、同様にまた〔能作者が〕存しないから、排除否定はみずからのものとされるにすぎない。

「もし、そのさい、〔論証されるものである能作者が〕なければ、どうして理由〔であるつくられた性質のもの〕存在が認められるか〔『量評釈』四―二二四頌〕」という論書がある云々。

「三種の存在の積集」　右に掲げるニャーヤ学派の神の存在を証明する五支作法およびニャーヤ学派側で主張する理

由〈つくられた性質のものだから〉の正当性の主張は、実はマッリシェーナが一二九三年に完成した『スヤードヴァーダ＝マンジャリー』の冒頭に引用されている。[31]

そして、三種の存在の積集は、ヴァーチャスパティミシュラがウッディョータカラの学説を要略したものである。すなわち、『ニヤーヤ＝ヴァールッティカ＝タートパリヤ＝ティーカー』に、つぎのようにある。[32]

①覚知を有する作者があると一般に承認されるものの例として、宮殿・望楼・楼門・拱門などがあげられる。

②能作者なしと一般に承認されるものの例として、極微・虚空などがあげられる。

③覚知を有する能作者があるかどうか疑わしいものとして、身体・樹木・山などが挙げられる。

なお、ヴァーチャスパティミシュラは③の場合の能作者の存在をつぎのような五支作法で論証する。[33]

〔主張命題〕身体・樹木・山などは質料因に通暁する能作者を有する。

〔理由命題〕生起性のものだから。または無知なる質料因たるものだから。

〔比喩命題〕およそ生起するもの、または無知なる質料因を有するものは、質料因の通暁者によってつくられる。たとえば宮殿などのように。

〔適合命題〕当の身体・樹木・山などは、そのとおりである。

〔結合命題〕だから、そのようにある（質料因に通ずる能作者を有する）。

ジュニャーナシュリーミトラはヴァーチャスパティミシュラの『ニヤーヤ＝ヴァールッティカ＝タートパリヤ＝ティーカー』と『ニヤーヤ・カニカー』（*Nyāyakaṇikā*）、ヴィットーカ（Vittoka）、シャンカラ（Śaṅkara＝Śaṅkarasvāmin）、ブーシャナ作者のバーサルヴァジュニャ（Bhāsarvajña）、『ニヤーヤ＝マンジャリー』（*Nyāyamañjarī*）の作者トゥリロ

ーチャナ（Trilocana）などを引用しながら、主宰神の存在の証明を論駁してゆくが、その論拠はダルマキールティの『量評釈』である。

六　むすび――ウダヤナの神の存在証明

以上、仏教とニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派との間でおこなわれてきた有神論をめぐる論争は、いちおうウダヤナによってニヤーヤ学派側の最終的な結論が出されたといってよい。ウダヤナの前述の『ニヤーヤヴァールッティカ＝タートパリヤ＝パリシュッディ』のほか、『ニヤーヤ＝クスマーンジャリ』（*Nyāyakusumāñjali* 正理一握の花）、『アートマ＝タットヴァ＝ヴィヴェーカ』（*Ātmatattvaviveka* 自我の真実の論証）、『キラナーヴァリー』（*Kiraṇāvali* 光の頸飾）などに主宰神の証明が認められる。それらのうち、『ニヤーヤ＝クスマーンジャリ』は全五章のうち前四章はチャールヴァーカ・ミーマーンサー学派・仏教・ジャイナ教・サーンキャ学派の無神論を反駁し、第五章で主宰神の存在を論証している。ウダヤナの神観は全般的にはヴァーチャスパティミシュラを踏襲している。

『ニヤーヤ＝クスマーンジャリ』第五章の初めのつぎの論証式は、ヴァーチャスパティの趣旨にもとづき、よく知られている。[34]

〔主張命題〕　地などは〔それらの原因としての〕能作者にもとづいたものである。

〔理由命題〕　結果性のものなるがゆえに。

さらに、同様の論証式は、ウダヤナの『アートマ＝タットヴァ＝ヴィヴェーカ』にも認められる。[35]

〔主張命題〕　議論の題目である能作者〔すなわち能作者はあるかどうかについて論ずる場合に〕は、実に能作者をもつ。

〔理由命題〕　結果性のものなるがゆえに。

前の論証式では能作者に身体があるときにのみ創造が可能であるはずなのに、主宰神には身体がないから能作者たりえないではないかという論難が示される。これは、かつてミーマーンサー学派のクマーリラが用いた神の存在を否定する論法でもあった。この論難にたいして、ウダヤナは結果性という証因が確証性を有することを説いている。

この後には、新ニヤーヤ学派のガンゲーシャ（Gaṅgeśa）もまた、大著『タットヴァ＝チンターマニ』（*Tattvacintāmaṇi*）で主宰神の存在を論証しているが、趣旨においてウダヤナとほとんど相違をみない。

なお、ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派の有神論および仏教の無神論の得失については、チャットーパーディヤーヤの著書に客観的に論じられ、委細を尽している。

（1）　Hermann Jacobi: *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes*, Bonn und Leipzig, 1923. 邦訳は、山田龍城・伊藤和男共訳『インド古代神観史』大東出版社。

（2）　たとえば、J. Estlin Carpenter: *Theism in Medieval India*, London, 1921.

（3）　広瀬智一「阿毘達磨灯論釈における Īśvara 批判」東北印度学仏教学会『論集』第七号、一九八〇年、四一―六七頁。山口益『山口益仏教学文集』下、春秋社、一九七三年、二四六頁。山口益『中観仏教論攷』、弘文堂書房、一九四四年。山口益「中観仏教における有神論の批判」鈴木大拙博士頌寿記念会『仏教と文化』一九六〇年、六八―九七頁。田村智淳「プラジュニャーカラマティの有神論批判」『南都仏教』二七号、一九七一年。*Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*, Buddhist Sanskrit Texts—No. 12, ed. by P.L. Vaidya, Darbhaṅga, 1960. 金倉圓照訳『悟りへの道』平楽寺書店、一九六五年、一九六―一九八頁。*Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary*

'pañjika' of Shri Kamalashila, Critically Edited By S. D. Shastri, Bauddha Bharati Series-1, vol. I., Varanasi, 1968.

渡辺重朗「仏教論理学派の破神論――シュバグプタとシャーンタラクシタの場合」『玉城康四郎博士還暦記念論集 仏の研究』春秋社、一九七七年、五七九―五九三頁。広瀬智一「自在神にかかわる解脱と救済の問題――『Sarvasiddhāntasaṃgraha』を中心として」『論集』第九号、一九八二年、四二二―四五五頁。宮坂宥勝「チベット蔵経に伝える破神論の梵文資料」拙著『インド古典論』上巻、筑摩書房、一九八三年、一六二―一七八頁。泰本融「主宰神（Īśvara）の存在証明と文法学説――『Nyāyakusumāñjali』第五篇（6―14詩頌）を中心として――」『東洋文化研究所紀要』第五八号、一九七二年、一―四三頁。村上真完「世界創造神の証明とその批判――サーンクヤ派の神観念――」東北大学文学部日本文化研究所編『神観念の比較文化論的研究』講談社、一九八一年。

(4) Deviprasad Chatopadhyaya: *Indian Atheism*, Calcutta, 1969.

デヴィプラサード＝チャットーパーディヤーヤ著書は、インドのほとんどすべての哲学・宗教にわたるものであって、その内容はつぎのとおりである。㈠インドの無神論、㈡インド無神論の長所と欠点、㈢インド唯心論という虚構、㈣無神論の意味、㈤インド哲学における神、㈥無神論、前有神論および超有神論、㈦インド無神論の起源、㈧宗教対科学――自然論（スヴァバーヴァ＝ヴァーダ）、㈨サーンキヤの無神論、㈩ブッダの無神論、(11)後期仏教哲学に関する覚書、(12)仏教の無神論――毘婆沙派、(13)仏教の無神論――大乗、(14)ジャイナ教の無神論、(15)ミーマーンサー学派の無神論、(16)ニヤーヤ＝ヴァイシェーシカ学派の無神論、(17)マルクス主義――幻想と実在。

(5) 大自在天すなわち大主宰神（Maheśvara）については、提婆の『外道小乗涅槃論』の第一五「摩醯首羅論師」の説としてつぎのようにある。

第十五外道摩醯首羅論師ニ如レ是説一、果是那羅延所作、梵天是因、摩醯首羅一躰三分、所謂梵天・那羅延・摩醯首羅、地是依処、地主是摩醯首羅天。於二三界中一所有一切命非命物、皆是摩醯首羅天生。摩醯首羅身者虚空是頭、地是身、水是尿、山是糞、一切衆生是腹中虫、風是命、火是煖、罪福是業、是八種是摩醯首羅身。自在天是生滅因、一切従二自在天一生。従二自在天一滅。名為二涅槃一。是故摩醯首羅論師説自在天常生二一切物一、是涅槃因。（大正三二、一五七下―一五八上）

ここにブラフマン・ナーラーヤナ（ヴィシュヌ）・シヴァの、ヒンドゥー教における三神一体が説かれ、大主宰神の像容がうかがわれるのは興味深い。一般には三目八臂の像として造型化される。ヴァイシェーシカ学派のプラシャスタパーダが説く大主

宰神による世界の生成・持続・破壊については、金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店、一九七一年、一一七―一一九頁参照。プラシャスタパーダ説に近似の世界観は、古くは徳慧の『随相論』（大正三一、一六四上―中）に紹介される。また『成唯識論』には「有執有二大自在天一。体、実・遍・常、能生二諸法一。彼執非理云々。」（大正三一、三中）という。

（6）捨置記にたいするK・N・ジャヤティレーケー（K.N. Jayatileke: *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1963, p. 472）の解釈とそれにたいする批評は、前掲広瀬「自在神にかかわる解脱と救済の問題――『Sarvasiddhāntasaṃgraha』を中心として――」四二二―四二八頁参照。

（7）初期仏教の有神論批判は前掲、山口益「中観仏教における有神論の批判」（『山口益仏教学文集』下、春秋社、一九七三年、二一五―二四九頁所収）の「ニカーヤにおける尊祐論とその批判」の項参照。なお、尊祐論とは「主宰神を形成の原因とする論」（Issaranimmānahetu-vāda）の意で、一切の存在は主宰神によって創造され、支配されるとする。仏教側の批判の対象は、その場合における個人の自由意志の問題である。部派仏教の有神論批判はチャットパーディヤーヤの著書の「毘婆沙師」の項に詳しい。なお、『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一九九（大正二七、九九三中以下）参照。

（8）古代インドの唯物論については、佐藤任『古代インド唯物論』阿修羅窟、一九七六年、参照。

（9）Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapada Commentaire de Candrakīrti*, pp. 12-13.

（10）前掲『中観仏教論攷』（一九六五年第二版、山喜房仏書林）、二五九―三五一頁。なお、原始ヴァイシェーシカ学説は無神論を立場とするにもかかわらず、なぜ有神論を導入したかという必然性の問題は、拙著『インド古典論』下、筑摩書房、一九八四年、所収「ヴァイシェーシカ・ニヤーヤ学派における業論の展開」（一八二―一九八頁）参照。

（11）*Dīghanikāya*, 24, "Pāṭikasuttanta," vol. III, p. 29;『長阿含経』第一五「阿㝹夷経」（大正一、六九上）では、裸形外道のパーティカ（Pāṭika）はこの世界は主宰神によって創造されたという信仰をもつことが紹介される。慈悲深い神が人間に苦をもたらすのはなぜかという仏教側の反論は、後に大乗仏教でも取りあげている。

（12）*Nyāyabhāṣya*, Chowkhambā Sanskrit Series, No. 281, pp. 682-686. 拙著『ニヤーヤ・バーシュヤの論理学』山喜房仏書林、一九五六年、二九六―二九七頁参照。

（13）*Nyāyavārttika*, Benares, 1915, p. 457.

(14) 不可見力の観念の導入については、拙著『インド古典論』下、一八三頁参照。なお、不可見力は自律的で無知的な力であって神の観念が投入されないのが、ミーマーンサー学派の立場である。

(15) 金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店、一九七一年、一一七—一一八頁参照。

(16) *Bodhicaryāvatāra*, Vaidya ed., pp. 256-261. 金倉圓照『悟りへの道』平楽寺書店、一九六五年、一九六—一九八頁参照。

(17) チャットーパーディヤーヤ前掲書、一二四—一二五頁。大正三二、五四三頁参照。

(18) 「問曰、衆生従二自在天一生。苦楽亦従二自在(天)一所レ生。以レ不レ識二楽因一故与二其苦一。答曰。若衆生是自在天子者、唯応二以レ楽遮一レ苦、不レ応レ与レ苦。亦応下供二養自在天一則滅レ苦得レ楽。而実不レ爾。但自行二苦楽因縁一而自受レ報。非二自在天作一。」(大正三〇、一六六上)

ニヤーヤ学派の主宰神論のアポリアとして、ウッディヨータカラに至るまで、さまざまな論弁がなされた。仏教側では一貫して、業の存在のみが主張されている。

(19) 『バーシュヤ＝チャンドラ』(*Bhāṣyacandra*, Chowkhamba Sanskrit Series, No. 281, p. 684) によれば、微細(aṇiman)・威厳(mahiman)・自在に身を軽くする神通力(laghiman)・威力(gariman)・自由意志(prākāmyam)・支配者性(iśitva)・所得(prāpti)・自立性(vaśitva)である。

(20) 前掲広瀬論文、四四二頁、〔三一〕「神(īśaḥ 主)は目的を希求して世界を創造するのか、或は、希求しないで創造するのか。もしも〔自ら〕希求するとならば、神は完全無欠ではない(asampūrṇa)。希求しないとならば、全く何もはたらかないことになる。」

(21) *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, pp. 345-354, Art. XIV.—*Notes from the Tanjur*, By F.W. Thomas, M.R.A.S. に梵文、チベット訳、梵語・チベット語対照語彙がある。英訳は渡辺論文(五八一頁に言及する)参照。

(22) 木村俊彦『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』木耳社、一九八一年、に和訳を収める。

(23) 木村、同書四一—四八頁にある和訳と解説参照。

(24) *Jñānaśrimitranibandhāvali*, pp. 265-316 "īśvaravādādhikāre vārttikasaptaślokīvyākhyānam" 参照。

(25) 渡辺重朗「仏教論理学派の破神論——シュバグプタとシャーンタラクシタの場合」『玉城康四郎博士還暦記念論集 仏の研究』春秋社、一九七七年、五八一—五八六頁参照。

(26) 前掲，渡辺論文五八六頁。同氏の和訳による。

(27) 前掲，渡辺論文五八〇頁「Īśvarabhaṅgakārikā と Tattvasaṅgrahaḥ の平行個処は順不同であるがこれを示せば次の如くである（その際 Pañjikā の内容を考慮したりとは無論である）。4—82・5—67, 87, 89～90・6—76～79, 83, 88・7—84・8—61～65, 91～93ab・9—81, 92～93・10—80・11—58～60, 87・12—58～60, 73・13—72～73, 89・14—56～57, 74～75・15—76・16—80, 85・17—78～80・18—86・19～23—87・24—76, 93ab 以上」。

(28) 前掲，渡辺論文五七九—五八〇頁に「仏教の破神論の資料は仏教論理学派に属さない人々の作品と仏教論理学派に属する人々の作品とに大別して差し支えないであろう」として，後者について，詳しい資料紹介がある。

(29) 拙著『インド古典論』下，四〇一頁参照。

(30) *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. V, p. 233. なお，同書 pp. 233-316 が「主宰神論」(īśvaravāda) である。

(31) *Syādvādamañjarī of Malliṣena with the Anyoga-vyavaccheda-Dvātriṃśikā of Hemacandra*, Bombay Sanskrit and Prakrit Series. No. LXXXIII, p. 21.

(32) *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*, Kāshi Sanskrit Series, p. 598.

(33) *op. cit.*, pp. 598-599.

(34) *Nyāyakusumāñjali*, Kāshi Sanskrit Series, p. 479.

(35) *Ātmatattvaviveka*, Chowkhambā Sanskrit Series, No. 84, Benares, 1940, p. 337 *ll.*6-7. なお『ニヤーヤクスマーンジャリ』のすぐれた研究に G. Chemparathy, *An Indian Rational Theology Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali*, Vienna, 1972 がある。本書第二部 pp. 77-137 はウダヤナによる主宰神の存在の証明について述べてあり，詳細を極める。

Ⅶ　一切智者の存在論証

川崎　信定

一　問題の所在——一切智人難の系譜

「一切を知る者」とそれへの疑問　「ある完全なる存在があって、そのものは全智・全能である。」というとき、全智・全能とはいかなる内容をもつのか。かかる主張には論理的に矛盾はないのだろうか。このような問いかけは、西欧においては、神の全智 omniscience・全能 omnipotence の問題として、アンセルムス（Anselmus 一〇三三―一一〇九）、トマス＝アクイナス（Th. Aquinas 一二二五／二六―一二七四）、オッカム（William of Ockham 一二八五頃―一三四九／五〇）、そして以後現代の論理学者（たとえば Norman Kretzmann, Hector-Neri Castañeda）にいたるまでさかんに論じられてきている。(1)

曰く。全能なる神は自分が持ちあげることができないほど重い石を創りだすことができるか、否か。

曰く。全能なる神は丸い三角形を創りだすことができるか、否か。

曰く。全智者すなわち、完全なる知識の所有者の、知識とは不変のものであるはずである。かれになにか新しい知識が加わるということは、かれのもっていた、その一瞬前の知識にプラス＝アルファをなすことになる。いいかえれば、前の段階における知識がマイナス＝アルファ分だけ不完全ということになる。また、変化するものの知識、たとえば現在が〇時〇分〇秒であり、つぎの今は〇時〇分〇秒であると、全智なる完成者が知りつつあるとしたら、つまり知られる対象の変化に応じて、知る側の全智者に絶えざる知識の付加がなされているのであったら——絶えざる変化があるとしたら——、かれは真の意味での全智者とも完成者ともいえないのではないか。

したがって、神の智とは段階を追って増えるものではなく、一切を一時に知るものでなくてはならない。[2] 等々のごとく、神の全智・全能なることにたいしてその論理的矛盾を突く論議がなされ、またこれにたいしてはキリスト教護教の立場からの反論もなされてきた。

仏教内においても、完成者すなわち如来が一切智者 sarvajña であることの宣説がなされ、またこれにたいしての疑問の提出が繰り返された。

仏陀が真に一切法の覚知者であるか、かれに超人間的な知慧や能力が存するのか、という疑問の提出は、そのもっとも素朴な形としては、菩提樹下で成道ののち立ってガヤーに赴く途中の釈尊と遭遇した邪命外道ウパカの態度に看取できる。釈尊の「われは一切勝者・一切智者なり。一切法において汚されることなし。」(sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi, sabbesu dhammesu anūpalitto, *Majjhima Nikāya* I. 36, Vol. I, p. 176) との宣説にたいして、ウパカは疑惑をそのままに頭をふって立ち去っている。

またパセーナディ(波斯匿)王は当時アーカーサ婆羅門が「ゴータマは一切を知り、一切を見、完全なる知見を自認する沙門も婆羅門も存在しないといっている」という噂を流したのにたいして、釈尊に事の真疑を確かめている。これにたいして釈尊は「大王よ、わたくしは以下のごとく述べたことを認める。——同時に一切を知り (sakid eva sabbañ ñassati) 一切を見る (sabbaṃ dakkhiti) 沙門・婆羅門は存せず。かかる境地は存せず——と。」と述べている (*Majjhima Nikāya* II. 90, Vol. II, p. 127)。これは、一切を一時に知ることができないと釈尊が考えていたことを示したといえよう。

この問は『ミリンダ王の問い』(*Milindapañha*) においてさらに詳細に繰り返される (*Milindapañho*, Trenckner ed., p. 107)。ナーガセーナ長老によれば、世尊の一切を知る智とは傾注 (āvajjana) によるものであって、心を傾け注意を

注ぐことによって欲することすべてを知るのである。世尊が心を向け知ろうと欲するとき、他人が一方の手の中のものを他方の手に移す――あるいは閉じていた眼を開く――その行為よりも速く、世尊のすべてを知る智は、それを知ると説かれている。

「一切智」の意味　如来の一切智の内容については部派仏教において、より詳細に論じられた。(3)

『倶舎論』「破我品」には犢子部と論主世親の一切智をめぐっての論争を掲げる。(4)すなわち、仏陀が一切智者であるならば、宿住に関する智、現在に関する智等が同時に存するはずである、そしてもし存するならばそれは刹那滅の心・心所にはありえないから、どうしても二つ以上の智の基体としてのプドガラの存在を認めざるをえない、と主張する犢子部に対して、それでは補特伽羅常住論になると世親は斥ける。曰く。「われわれはもともと仏陀に一切に関しての智が現前としてあるからという理由で、一切智者であると主張しているのではない。そうではなくて、能力があるからである(sāmarthyāt)。すなわち、仏陀とよばれる連続体(saṃtati)には、気持が発動するだけで(ābhoga-mātreṇa)望むがままに(yatheṣṭam)、正しい智が生ずるという、能力が存するのである。」それはあたかも一瞬一瞬の炎の連続としての火が、一刹那ごとに滅しながら一切の事物を焼尽するのと同様である。決して一時に一切を知るからという理由でではない(asakṛt sarvasya vedanāt)。

『倶舎論』「根品」には、世尊の未来法の予知について検討がなされている。(5)未来に起こる事柄Aはそのすぐ後に起こるであろう事柄Bにたいして等無間縁の関係にあるということはできない。とすれば十力という超能力をもって知る世尊は未来の事柄A→Bの生起をどのようにして予知できるのか。それに関して、世尊の智を推論智ではなく願智(praṇidhi-jñāna)であるとする第一師、不相応行蘊からなる果の兆(phala-cihna-bhūta)を世尊が見るとする第二師の説

を『倶舎論』は引用する。同様の論議は『婆沙論』巻一一、『順正理論』巻一九にも展開されているが、世親論師はこれら二説のいずれも斥けて、経量部の「世尊は意を挙して遍く諸法を知りたまう。比に非ず。占に非ず。」（大正二九、三七上）を正義として採用する。ここにおいても「一切を一時に知る」のではなく、必要に応じてなんでも意楽に任せて（icchā-mātreṇa）知る能力が一切智者の智の内容として挙げられていることは注目される。

『倶舎論』第七、「分別智品」においては、智と所縁との関係を論じて「頗し一念の智、一切の法を縁ずること有りや不や。」（同、一三八上）と問い、「爾らず。」との答を提出している。(6) ここで問題とされているのは、一切法を無我であると知る異生および聖者のもつ世俗の正智である。有部の考え方によれば、この智は第一刹那において諸法一切を所縁として無我の行相のものと知ることはできない。すなわち、知りつつある当体である智自体をみずから知ることはできないから、まず智自体は除外される。また、この智と倶起する心所法も所縁を同じくするため、第一刹那の智の対象とはなりえず、それに生・住・異・滅の四相のような、智と倶起する心不相応行法も第一刹那の智の対象とはなりえない。ただこの智は第二刹那には前刹那の智の自性とおよびこれに相応し倶起した諸法を知ることができるから、第一・第二の二刹那をもって一切法を所縁とした世俗智が成立するというのが有部の立場である。この有部の認識の解釈にたいしては諸部派から批判が加えられた。とくに大衆部は「智等は能了を自性と為すが故に能く自他を了ず。灯の、能照を自性となすが故に、能く自他を照らすが如し。」（大正二七、四二下）と主張し、智が自性を了じ、また自性と相応し倶起する諸法をも同一刹那に了知するとして、自他を含めた一切法の一刹那了知の可能性を主張する。

超越的な無分別智——「般若」　もちろん、この箇所で問題とされているのは、世俗の正智であって、これと仏陀の智とは隔絶がある。有部といえども、舎利弗等のもつ智を超えた、仏智の無礙なる不共の力（bala）については『倶舎

論』にも繰り返し説いている。[7] が、有部の立場からすれば、かかる仏智にしてなお一刹那心にして一切を知ることなしとしているのであって、ましてやその前段階の聖道智・阿羅漢の智においては、一切所知の一念覚知が認められないことは当然である。

これに対して、人間のもつ智の究極的完成のかなたに、智本来の分別作用を超えた無分別智の存在、知るもの自体を含めての「一切」を一刹那に知ることのできる智慧、超越的智慧――般若――の存在を積極的に見てゆくのが大衆部であり、そして同様の考え方の延長上には大乗の般若波羅蜜の立場があった。『大智度論』はその巻頭において、「仏が摩訶般若波羅蜜経を説いたのは、衆生が仏の一切智人なることにたいして懐く疑いを断つためである。」と明記して、仏の一切智にたいする疑問すなわち「難一切智」の思想を紹介し、これに対して仏陀の不共性・超絶性を特にその智慧＝仏智という面で捉えての詳細な論述がなされている（大正二五、五八中）。同じく竜樹の著作（?）とされる『十住毘婆沙論』第一〇、「難一切智人品」においても、仏陀の一切智にたいする疑問の提出とこれにたいする論駁が加えられている[8]（大正二六、七三下以下）。

以上、概観してきたように、如来が一切智者（sarvajña）であることの宣説とこれにたいしての疑問の提出および仏教徒の側からの論駁の歴史のうちにおいて、疑問の提出には大別して二つの型があるといえよう。第一には、全て――一切（sarva）――を認識することが論理的に可能であるか否かであり、不可能である場合には、仏陀を一切智者であると説く仏教の立場は当然否認されることになる。第二に、可能である場合でも、仏陀がはたして一切智者であったか否かの問題が存在する。これに加わる問題として、仏教徒の主張する諸法の刹那滅や無我説、有漏・無漏智、如来の住する境位――無為法――等の独自の教理と、この一切智との関連も考慮にいれられなければならない。

そして、この「一切智」の問題は、ダルマキールティ以後、いわゆる仏教論理学者たちによって、意を尽くして論じられることとなる。以下に、シャーンタラクシタの『真理綱要』を中心において、ジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティ・モークシャーカラグプタにいたる「一切智者の論証」(sarvajña-siddhi) の問題を考究しよう。

二　ミーマーンサー学派の一切智批判

1　『真理綱要』の最終章

他派の論難とその論駁　シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita 寂護、六八〇―七四〇頃) の著わした『真理綱要』(*Tattva-saṃgraha*) の最終章は、超感覚的対象を知る人間 (atīndriya-artha-darśi-puruṣa) すなわち仏陀の一切智者 sarvajña なることを論証する一章である。この章の前主張 (pūrva-pakṣa) の部分には、第三一二四頌から三二六一頌まで一三七頌にわたり、仏陀が一切智者であることを否定する敵者の説が引用・紹介され、後半 (vv.3262-3646) がシャーンタラクシタのこれにたいする論駁である。本書に釈 (*pañjika*) を付したカマラシーラ (Kamalaśīla 蓮華戒、七〇〇―七五〇頃) によれば、これら敵者の説とはジャイミニの徒 (Jaiminīyāḥ) すなわちミーマーンサー学派の徒による論難である。さらに詳しくは『真理綱要釈』(*Tattvasaṃgraha-pañjika*, 以下 *TSP* と略。*TSP* ad v. 3247) に説くごとく、第三一四六頌までの一二二頌がミーマーンサー学派のクマーリラ (Kumārila) の主張とされ、残り一五頌は同学派のサーマタ

(Sāmata) およびヤジュニャタ (Yajñata) の説とされる。

ミーマーンサー学派と仏教徒との「超感覚的対象を知る人」の存否に関する論争を伝えて、カマラシーラは以下のように述べている。

翻訳――『真理綱要釈』から (*TSP* ad vv. 3125-3127)

これらの〔頌〕は、他派（＝ミーマーンサー学派）に関して説かれたことであり、以下の内容が意味されている――「もしも、汝らによってどうしてもヴェーダが正しい認識根拠であると主張されるのであれば、〔それにたいしていう。〕これ〔ヴェーダ〕は〔これを〕作った人間に拠ってのみ正しい認識根拠でありうるのであって、〔ヴェーダ〕自体によってではないのである。」と、――そしてこのことはすでに説明された。

またもしも、このヴェーダの作者が超感覚的対象を知るもの (atīndriyārtha-dṛś) であるならば、そのときにはこの作者に拠って、この〔ヴェーダ〕が正しい認識根拠となることもまた可能であろう。もしそうでないならば、〔すなわち〕作者が謬った疑わしい智等を備えるものである場合には、狂人等の言のごとくヴェーダは正しい認識根拠ではまさにないこととなろう。このゆえに、前に「天啓聖典の考察」(Śruti-parīkṣā)[9]において証明された、かのヴェーダの作者とは超感覚的対象を知る人であることが、他派の人びと、すなわちミーマーンサー学派の人びと (Mīmāṃsakaiḥ) によってもなりゆき上、当然認められなければならない。これ（＝ヴェーダの作者の存在）を否定することはなされるべきではない。実に〔かれら、ミーマーンサー学徒たちは〕、「《まさにすべての人間は〔その〕認識能力の眼が貪等〔の三毒〕の欠点により影響されたものであるから、超感覚的対象を見るものたる性質 (atīndriyârtha-darśitva) は〔かれらには〕存しない》と理解して、人間によって作られた聖典 (āgama) が正し

い認識根拠として確立される希望をもちえないままに、岸辺を見つけることのできない小鳥のごとく、法・非法の確知を求めて、ヴェーダのみを正しい認識根拠と考えようとするのである。以上のごとき考えのもち主、いいかえれば、ジャイミニの追随者たちは、徳の欠乏によって影響されることから解放されていないものであり、〔かれらによっては〕超感覚的対象を見る人の存在は否定される。――〔ミーマーンサー学派は主張する。〕「実にすべての人間は貪等〔の三毒〕および無知（avidyā）によって惑乱されたものである。これらを制する手段の弱いものであるがゆえに。このゆえにいかなる超感覚的対象をみる人物も存在しない。そこで、法（dharma）とはまさにヴェーダの教令によって規定されるものであって、感官等によって規定されるものではない。なんとなれば、『ヴェーダの教令は、過去のもの・未来のもの・微細なもの・覆われているもの・遠くにあるもの、かくのごとき類のものを理解せしめることができる。感官等、他のいかなるものによってもかかること能わず。』と、〔シャバラスヴァーミンによって説かれるごとくである。[10]〕」

また、以上のことに関して〔ミーマーンサー学派の人びとは〕論証をなして曰く。――

五つの認識根拠の欠如を本質とする、非存在という認識根拠の対象とされるものは、すべて、賢者たちによって、無の表現（否定的命題）の領域のものとされる。[11]

空蓮華のごとし。

そして、一切を見る人間（sarva-darśi-puruṣa）とは、非存在という認識根拠の対象とされる。そこで〔この場合の論証は〕、同一性にもとづく論証である。[12]

2　ミーマーンサー学派の主張

「法」の正しい認識根拠　『真理綱要』の注釈者カマラシーラによってクマーリラ作と擬せられる一二二頌の中で、一三頌までは実際にかれの『ミーマーンサー＝シュローカ＝ヴァールティカ』(*Mīmāṃsā-śloka-vārttika*, 以下 *MŚV* と略) の第二章 codanā-sūtra の中に辿ることができる。[13] またラトナキールティ (Ratnakīrti) の『サルヴァジュニャ＝シッディ』(*Sarvajña-siddhi*) に「『ブリハト＝ティーカー (*Bṛhaṭ-ṭīkā*)』に曰く」として『真理綱要』の本章の頌とまったく一致する二〇頌半を掲げていることから、これらがクマーリラの五著作の一つで現在は散佚してしまっている *Bṛhaṭ-ṭīkā* からの引用であると知ることができる。[14]

さて『ミーマーンサー＝スートラ』(*Mīmāṃsā-sūtra*, 以下 *MS* と略) I, 1, 2 を注釈してシャバラスヴァーミン (Śabarasvāmin) は、法を主題とする探究が「法とは何か。 ko dharmaḥ」「法はいかにして定義されるか。 kathaṃ lakṣaṇaḥ」「法を論証する手段とはなにか。 kāny asya sādhanāni」「似而非なる論証の手段とはなにか。 kāni sādhana-ābhāsāni」「法の究極目的はなにか。 kiṃ paraṃ veti」の五つの面から考察が加えられるべきことを説き、[15] このうち最初の二主題が「法とはヴェーダの教令によって規定される、好ましき事柄である」(codanā-lakṣaṇo 'rtho dharmaḥ, *MS* I, 1, 2) という、いわゆる codanā-sūtra によって説明され、残りの三主題が第三章 (adhyāya) 以後に取り扱われていることを示している。クマーリラの *MŚV* の codanā 章とは、かかるシャバラスヴァーミンの立場を継承して前二主題についての考察を展開するものである。

「法」とは、シャバラスヴァーミンによれば「繁栄をもたらすもの」(śreyas-kara) と置き換えうる。[16] クマーリラはこ

れを釈して、繁栄とは人間の幸福（puruṣa-prīti）であって、それはヴェーダの教令によって規定されている（codanā-lakṣaṇaiḥ）素材と附属物と作用とによって（dravya-guṇa-karmabhiḥ）成就される（*MŚV* II, 191）——かるがゆえにこれら〔素材等〕に法たる本質（dharmatā）が存するのであり、供饌祭等を行なうことから（yāgādīn anutiṣṭhataḥ）、人は「法に従うもの」（dhārmika）と呼ばれるのである（*MŚV* II, 192）、として、祭式第一主義を標榜するミーマーンサー学派の立場を明確に提示する。

このように法に関しては、ヴェーダの教令こそが正しい認識根拠（dharme codanaiva pramāṇam）、ヴェーダの教令は法に関する正しい認識根拠にほかならない（pramāṇam eva）[17]。法に関しては直接知覚（pratyakṣa, *MŚV* II, 16; IV, 36; IV, 59）も、推論（anumāna, *MŚV* II, 17; IV, 99）も、比定（upamāna, *MŚV* IV, 100）も、要請（arthāpatti, *MŚV* IV, 101-102）も、いずれも正しい認識根拠たりえず、聖典による知識（āgama, *MŚV* IV, 108）のみが法に関して正しいものである（*TSP* ad v. 3135）。

このヴェーダは啓示であり、無始より存し、作者たる人間をもたない（apauruṣeyatva, *MŚV* II, 97）。人間はヴェーダに依らずにみずからの力で法を認識することはできない。すなわち超感覚的対象を直接に知る人間（atīndriyârtha-darśi-puruṣa＝dharmajña＝sarvajña）は存在しない。歴史上の人物である仏陀も、ジャイナ教の祖師も、この例外ではなく、超感覚的対象すなわち法に関してのかれらの言は限界を有し、誤謬が纏綿し、それ自体独立の証権性（svataḥ-prāmāṇya）を主張できるものではない。パールタサーラティミシュラ（Pārthasārathimiśra）の注釈[18]によれば、『ミーマーンサー＝シュローカ＝ヴァールティカ』第二章第一一〇頌以下に仏陀の一切智者なることの論難が、そして同第一四一頌以下にジャイナ教の祖師の一切智の主張[19]にたいする論難がなされているとするが、事実『真理綱要』の最終章に引用される『ミーマーンサー＝シュローカ＝ヴァールティカ』の頌のかなりをこの箇所に見出すことができる。

「一切智者」の存在は論証されない　クマーリラによれば、供饌祭（yāga）等の祭式行為と、その果報としての天界解脱（svarga）との間に存する相関関係を知ることが、超感覚的事柄に関する認識であり、これはヴェーダによってのみもたらされる（*TS* v. 3127）。そして、これを認識できる人間の存在、すなわち「法を知る人」（dharmajña）の存在を否定することが、ミーマーンサー学派によって主張されており（*TS* v. 3128）、些細な事物の累積を知る人（*TS* v. 3131）、または十句義・十六諦・二十五諦等のごとき要約（saṅkṣepa）をもって一切を知るとなす人間（*TS* vv. 3132-3135）の存在を必ずしも否定するものではない。

仏教徒の主張に従い、仏陀を一切智と認めるとき、何故にサーンキャ学派の師カピラを一切智と認めないのか。またこの両者の主張に相違があるとき、いずれを正とし非とするか（*TS* vv. 3148-3150）。

人間は修練によって能力を発達させることができるが、十肘（ハスタ）を跳躍はできても、一由旬（ヨージャナ）を跳躍できるようにはならないように、限界があり（*TS* v. 3168）、眼をもって音声は感じとることはできないように、感覚器官がその対象領域を超えてはたらくことはできず（*MŚV* II, 113-114; *TS* vv. 3159-3163）、文法・天文学等の一芸に秀でてもすべてに及ぶことはできず（*TS* vv. 3164-3166）、またヴェーダ・史詩について知識は蓄えても、新得力・天界等をそれによって明らかにすることはできない。すなわち能力・修練によってある程度の差は生じても、超感覚的対象を認識しうる、異質の智の生じることはない（*TS* vv. 3169-3173）。

人間には過去および未来の事柄について直接知覚をもつことはありえず、また証因（liṅga）が存しないから推論知をもつこともありえない（*MŚV* II, 115; *TS* v. 3174）。

また「すべてを知る人」の存在はいかなる認識根拠によっても論証されえない。すなわち、かかる人間は現在直接

知覚されず、またわれわれに「すべてを知る人」の存在を推知せしめる証因も存しない（*TS* v. 3186）。またかかる人物の存在を説く信頼すべき人のことば（聖言量）も存しない。ヴェーダに説かれず、ウパニシャッドにある文例は釈義（arthavāda）であって、ヴェーダの教令（codanā）のごとき権威をもたない（*TS* v. 3187）。「すべてを知る人」を語る仏典の記述は、それが論証されるべき当人である釈尊自身のことば（*TS* v. 3186）であるか、あるいは「すべてを知る人」でない弟子のことば（*TS* v. 3190）である。または「すべてを知る人」を論証する「すべてを知る人」を無限に想定しなければならなくなる（*TS* v. 3191）。比定によってもかかる人間の存在は論証されない（*TS* v. 3215-3216）。要請によっても sarvajña は論証されず（*TS* vv. 3217-3218）、かかる存在は認識されないもの（anupalabdhi）であり、非存在という認識根拠（無体量、abhāva）の対象とされる（*TSP* ad v. 3229）。

禅定にある一切智者は、分別を離れており、思択を伴う言語活動をもたず、したがって説法ができない（*TS* vv. 3238-3239）。禅定を出て説くとすれば、かれの状態は常人と同様になっている（*TS* v. 3240）。

ミーマーンサー学派の論難は、そのサーマタとヤジュニャタの両者の説において一切智人の智の仕組についての論及の分析に鋭さを増している。一切智人とは「一切」を(a)同時に（yugapad）知るのか、または(b)連続的に（paripaṭyā）、または(c)一つの性のものとして（eka-svabhāvataḥ）、または(d)重要性に応じて（yathā-pradhānam）、または(e)潜在的能力があることによって（śaktyā）、「一切」を知るといわれるのであるか（*TS* vv. 3247-3261）。

シャーンタラクシタによる、ミーマーンサー学派への答釈を検討する前に、ダルマキールティにおける「一切智」を明確にしておこう。

三　ダルマキールティにおける一切智

1　正しい認識の根拠としての世尊

帰敬頌とその解説　ダルマキールティは、かれの主著『量評釈』(*Pramāṇa-vārttika*) の第二章 Pramāṇa-siddhi (の二八六頌) をディグナーガ (Dignāga) の『集量論』(*Pramāṇa-samuccaya*) の冒頭の帰敬頌前半を解説するという形で構成している。その帰敬頌とはつぎのとおりである。

正しい認識の根拠たるおかた (pramāṇa-bhūtāya)・世の饒益を願われるおかた・教師・善逝・救済者に敬礼して、
正しい認識根拠の確立を図って、散説せるわが主張の一集成をここになそう。[20]

ダルマキールティは、この帰敬頌の pramāṇa-bhūta から説き起こして、まず認識根拠の定義を行なう。そして誤りなき正しき認識をもたらすものとして、個別相の伺察 (svalakṣaṇa-vicāra) を行なうこととともに、世尊その人を認めることを主張する (pramāṇam bhagavān, *PV* II, vv. 8-9)。これはこの第二章の終末においてふたたび以下のように確認される。

慈悲をもって最勝なることが、また、知にもとづいて〔四聖諦の〕真理が、それへの手段と合わせて宣説される。
そして、これを説かんと勤求されるおかたは、まさにその理由で、正しい認識の根拠となっておられる。(*PV* II,

vv. 284cd-285ab)

〔かかるおかた＝世尊の〕教説がまごうかたなく真実であることを讃えるのは、その教説そのものから、正しい認識根拠そのものであることを証明する目的をもってである。〔その教説は、直接知覚によって否定されないばかりでなく〕推論においても障礙されることなきがゆえに。[21]

この正しい認識の根拠となるもの(pramāṇa-bhūta)には、常住なるものはなることができない。なぜならば、現実の認識の対象物は無常であり、これを認識する知も無常であり、刹那生滅のもの、時間経過を追って生起する(krama-janman)ものである。無常なるものが常住なるものから生起することは矛盾である。[22] このようにして、ダルマキールティは、一方においては、ニヤーヤ学派の自在神(īśvara)――恒常・唯一・全智なる、知的な世界作者たる神――の智の証権性を否定し、[23] 他方においては、ミーマーンサー学派の主張する、常住なる言葉――非人為なるヴェーダ聖典――の証権性を否定する。一切智者の存在の論証と密接に関係するのは、このうちの後者、すなわち、ミーマーンサー学派の主張にたいする反論としてである。

ある人びと(ジャイミニの徒)は主張する。〔ヴェーダ聖典にもとづく〕超感覚的対象の認識は、正しい認識の根拠である。しかし、かれの〔存在を立証する〕論証手段がないのだから、〔かかる智をもつ人間の〕実現はないので、かれが正しい認識の根拠となることはない。(*PV* II, v. 31)

このように、法というような超感覚的対象については、ヴェーダ聖典に説かれる教令こそが権証である(codanaiva pramāṇaṃ ca, *MŚV*. Codanā v. 4)として、「一切智者」といった人智の介在を認めないミーマーンサー学派に対して、ダルマキールティは、理想的人間像として世人が随順し欣求すべき世尊の姿を提示している。

そのお説きになる教説を随修せんとして、だれか智慧あるおかたはいないものかと捜し求められる――〔ミーマ

ーンサー学派のごとき〕無知の教えを欺瞞であると考えるものたちによって――。(PV II, v. 32)

そこで、このおかた（＝世尊）の、〔輪廻の苦しみを静める方策という〕随修すべき境地の智慧が、考究されるべきである。かの、蟻の数の悉知といったものが、われらになんの益となろうか。[24] (PV II, v. 33)

一切智と「四聖諦十六行相」 ダルマキールティがこのように説くとき、ミーマーンサー学派のクマーリラの説を予想し、これにたいする論駁として述べているのか、あるいはクマーリラに先行するミーマーンサー説を予想しているのか、かれがクマーリラに先行するのかの解明は、今後の研究に俟たれる。[25] いずれにしても、ダルマキールティが「世尊の智」を説くとき、一切の遍悉知は問題ではなく、人間にとって重要なことの覚知が意味されている (pradhāna-puruṣa-arthajña)。続く二頌は、その後の論議において必ず引証される有名な言葉である。

捨てられるべきものと受持されるべきものについての真理 (heyôpādeya-tattvasya) を、それがための方策とともに教えるおかた（＝世尊）が正しい認識の依り処であると認められる。決して、一切を教えるもの (na tu sarvasya vedakaḥ) がそうなのではない。[26] (PV II, v. 34)

遠くが見えようと、見えなかろうと〔問題ではない。〕求められている真理を見ることが〔肝要である。〕もし遠くが見えるものが正しい認識の依り処であるというなら、さあ、鷲を拝もうではないか。[27] (PV II, v. 35)

この捨離されるべきものについての真理とは苦諦であり、受持されるべきものについての真理とは滅諦、捨離の方策についての真理とは集諦、受持の方策についての真理とは道諦である。諸行の苦よりなることを観じ、諸法の無我なることを知り、空性を覚悟することによって解脱に入ることができる。『量評釈』第二章 Pramāṇa-siddhi において、ダルマキールティは、四聖諦十六行相の観法を以下に詳述する。

哀愍のゆえに、また、他者のためすべての事業に精勤するがゆえに、このゆえに、正しい認識の根拠となり、救いとなり、四聖諦の開示がなされたのである。(PV II, v. 148)

仏・世尊が四聖諦の開示を行なったのは、まさに衆生にたいする慈悲の発動からであり、かれの導きを信じ、かれの救いを信じ、かれの真理性を信じ従うことによって人は解脱に到達することができる。ここに至って、正しい認識の根拠の探究から始まる本書は、いちじるしく宗教論・解脱論としての色彩を強める。しかも、四聖諦十六行相——特に苦・無我観を起点とする——の観想が重要視、というよりも観法のすべてとされていることは注目される。

論理 (yukti) と聖典 (āgama) の双方にもとづいて究明する人は、苦の因と、それ (苦) の無常等の相を、まさに苦のさまざまな特徴にほかならないとして考察する。(PV II, v. 135)

このように四聖諦を知ることが法を知ることにほかならず、他のすべて——一切——を知ることに先行する。そしてかかる真理、四聖諦について直観的洞察をもちうる人間が存在し、かれこそ法を知る人であり、仏・世尊こそかかる人にほかならない。われわれは世尊の説いた経典 (āgama) に従い、後に論理 (yukti) を用い苦の因を正しく知り、正しい修行によって解脱にいたることができる。ここにおいては、dharma-jña=pradhāna-puruṣa-artha-jña=tattva-jña=satya-jña と順次に置き換えられており、一切智者性 (sarva-jñatva) そのものの考究はむしろ無意味なこととして、問題とされていないことが注目される。(28)

2 ヨーガ行者の直接知覚

では世尊の有する、かかる四聖諦に関しての智は、どのような智の範疇に入れられるのだろうか。ディグナーガ・

ダルマキールティをはじめとする仏教論理学者たちは、これを「直接知覚の四分類」のうちの、(1)感覚知、(2)意知覚、(3)二種の自証知につづく、(4)ヨーガ行者の直接知覚（yogi-pratyakṣa; yogi-jñāna）の範疇に入るものと認める。世尊にかぎらず、四聖諦を対象として、修習に勤める修行者たちの、師の教説を離れての、対象のみにたいする知覚[29]には、特別の超感覚的認識が可能となる。仏・世尊は、かかる修行者たちの究極的に完成された姿であり、師の姿といえよう。ダルマキールティは『量評釈』第三章 Pratyakṣa-pariccheda において、ヨーガ行者の智に言及する七頌を掲げる。

前に〔Pramāṇa-siddhi の章において〕述べたヨーガ行者たちの智は、かれらの観想により生じた（修所成 bhāvanā-mayam）ものであり、これは分別の網を離れており（vidhūta-kalpanā-jālam）、まさに鮮明に顕現する（spaṣṭam evâ-vabhāsate）[30]。

また、『正理一滴論』（*Nyāya-bindu*, 以下 *NB* と略）にも、四種の直接知覚を掲げた最後につぎのごとく言う。

そしてまた〔四聖諦のような〕真実に存在する対象にたいしての観想が高度になされた究極に生ずる（bhūtârtha-bhāvanā-prakarṣa-paryanta-jaṃ）、ヨーガ行者の智とが〔直接知覚〕である。（*NB* I, 11）

四聖諦のような真に存在するものも、不浄観における青瘀等や遍処観における地遍のような非実在も、これらを対象として観想された結果、最後には、いずれも鮮明なる無分別智をもたらす（sphuṭākalpa-dhī-phalam）。（*PV* III, v. 285）

しかし、このうち四聖諦という真実在を対象とした観想智のみが、人を欺くことのない、正しい認識の根拠であって、非実在を対象とした不浄観や遍処観は迷乱として除かれる。（*PV* III, v. 286）

この仏教論理学者の認める、ヨーガ行者の智の段階は、有部の修道論（『倶舎論』二三、*AKBh* p. 346）に即していえば、いわゆる加行位の、不浄観・四念住につづく、修所成よりなる順決択分の段階であり、さらに特定するならば、

煖・頂・忍・世第一法の四善根位の最終段階に当る。この世第一法の段階はまだ有漏智の境域であり、これ以後に、行者の心相続にこの有漏智を等無間縁とする無漏智が生じて、見道位に入り、聖者となる。

大乗菩薩道においては、これは加行道の四善根位において入無相方便相を修すること、特に世第一法位における「無間三昧」を実践する段階に対応する。[31] いずれにしても、この四善根位は、十八不共仏法を成就し、三円徳を円満して、不染汚無知を脱却した、仏の「一切智」の境涯とははなはだしく懸隔のある、修習の初期段階といえる。がここには、禅定体験における智――さらにはその延長上の究極にある如来の智をも、日常経験的認識――有漏智――の仕組みの内で理解すべきだとする、ディグナーガの発想にもとづく考え方をダルマキールティが継承していることが示されているといえよう。

3 「除分別」(kalpanāpoḍha) とヨーガ行者の直接知覚

ディグナーガは、直接知覚を定義して、「直接知覚とは分別のない知である。分別とは、名言 (nāman)・種 (jāti) 等との結合である。[32]」と述べる。ダルマキールティも、これを承けて、「直接知覚が分別を離れていること (kalpanāpoḍham) は、〔自己認識を行なう〕直接知覚そのものによって証明される。[33]」と述べる。

ヨーガ行者が瞑想中において獲る知は、観念、すなわち概念作用の結晶であって、このディグナーガの定義と抵触し、直接知覚とはいえないのではないかという疑問が生ずる。この疑問は、この後『タルカ＝バーシャー』(*Tarkabhāṣā*) にいたるまで繰り返し問われる問題である。[34]

ダルマキールティの『量評釈』をみると、まさにヨーガ行者の禅定体験そのものが、直接知覚に分別のないことを

明示する例証として掲げられている。

あらゆる対象から思索を引きあげて、内なる不動の主観に閉じこもった者にも、眼によって色が知覚される。これは眼〔という感官〕より生じた知である。(PV III, v. 124)

〔瞑想から睜めた後で〕なにか〔分別したもの〕をふたたび分別しつつ、「わたくしに、かくかくの分別があった。」と知るのが〔分別のある場合である。しかし、〕前に述べられた〔禅定の〕状態においては、感官知より〔そのような自覚・想起は〕ない。(PV III, v. 125)

このように、ダルマキールティは、禅定状態における知覚の「除分別」「直接知覚の自証性」の体験を具体例として、これから直接知覚一般の「除分別」「自証性」を説明しようとする。このさいに重要視されているのは、禅定における知の鮮明・明晰さである。

分別と結びついた〔知〕が対象を鮮明に顕現させることはない。[35]

しかし、この説明は、禅定体験をもたない人たちにたいしては、「ヨーガ行者の直接知覚」をも、「直接知覚に分別のないこと」をも証するものではないであろう。この問題には後に再び立ち戻ろう。

4 話者性 (vaktṛtva) と一切智者性 (sarvajñatva)

『量評釈』(PV III,vv. 92-94)[36] および『正理一滴論』(NB III, 69:70) において、ダルマキールティは、否定的推理(非認得 anupalabdhi) に関連して、話者性 (vaktṛtva) と一切智者性 (sarvajñatva) との矛盾関係 (virodha) が成立するか否かを論じている。この場合、vaktṛtva とは、ことばを話すはたらきがあることばかりでなく、欲望にもとづいて種

々の日常経験的いとなみ、たとえば開目・閉目等、を行なうことであり、一般の人間であることと言い換えられる。また sarvajñatva とは、「死後の存在」(pretya-bhāva) 等と同じく、超感覚的存在 (atīndriya-artha) であり、不可見の性質のもの (adṛśya-ātma-) である (*Nyāyabindu-ṭīkā* ad *NB* III, 70)。

たとえば「かれは一切智者ではない。ことばを話すものであるがゆえに。」といった主張がなされた場合、これは論理に随順するものでない (yā na sā nyāyânusāriṇī, *PV* III, v. 91)。なぜならば、「一切智者たること」と「ことばを話すものであること」との間には矛盾関係が成立しない (virodhasyâprasiddhaḥ) からである。矛盾関係は非認識 (anupalabdhi) にもとづく。[37] すなわち、「[Aが認識されるための] すべての条件が存在しているにもかかわらず、Bが存在される場合には、Aが存在しないならば、[A・B両者は] 矛盾関係にあると理解される。」(*NB* III, 73; *PV* III, v. 87) しかるに、この場合、「一切智者」のような、知覚を超えた存在には「非認識」はそれ自体疑わしい性質 (saṃdigdha) のものにとどまる。そこで、矛盾関係は成立せず、「一切智者たること」に、「ことばを話すものであること」はあるとも、ないともいえない、不確定 (anaikānta) な関係である (*NB* III, 71; *PV* III, v. 94)。

以上が、ダルマキールティにおける否定的推理式での sarvajña の適用例であるが、後代の『タルカ＝バーシャー』になると、「非認識」が成立しない例として、「スメール山のように空間的に近づきえないもの、未来の世界皇帝シャンカ王のように時間的に近づきえないもの、鬼霊などのようにその本性を理解しえないもの」を挙げて、「一切智者」を挙げることを停止している。[38] このことは「一切智者」についての考え方が、ダルマキールティ以後、変化していることを示す一証といえよう。その転換点になるものとして、以下にシャーンタラクシタの場合を考察しよう。

四　シャーンタラクシタにおける一切智

1　仏陀の一切智の論証

前節にみたように、ダルマキールティにおいては、一切智者とは認識不可能な存在であり、存否の不確定な存在であった。一方、仏・世尊とは、仏教徒としてのかれにとって正しい認識の依り処として厳然とした存在であった。

ダルマキールティの後、百年余を経て、八世紀後半に活動したシャーンタラクシタにおいては、ダルマキールティの論理学の忠実な祖述がなされながらも、一切智者としての世尊の論証へと切り換えがなされている。すなわち、世尊が天界・解脱をもたらす原因を知るものであることの論証（svarga-mokṣa-saṃprāpaka-hetu-jñatva-sādhanaṃ bhagavato）が主要（mukhya）であるが、かれが一切を余りなく遍知するものであることの論証（aśeṣārtha-parijñātṛtva-sādhanam asya）もそれから派生的に生ずる（tat-prāsaṅgika）として、身体に存する原子の数、髪の毛の数まで知る人の存在の可能性を主張する（*TS* v. 3268; *TSP* ad vv. 3308–3309）。

人間は、貪等の三毒の煩悩の障礙によって、ものの真実のすがたを見ることが制約されているもの（yathābhūta-darśana-pratibandha-bhāva）であり、また所知障によって、捨離すべきものと受持すべきものについての真理が判らず、一切のものの相の遍知ができない（sarvākārāparijñāna）でいる。この煩悩障は無我を直接知覚することによって（nair-

ātmya-pratyakṣī-karaṇāt) 除去される。一方、所知障は無我を熱心に途切れなく長時にわたって観想することによって (sādara-nirantara-dīrgha-kālābhyāsāt) 除去される。このときには、一切のものがまさに無我であるとの観念（ヴィジョン）が明瞭に眼前する (nairātmya-vikalpa-saṃmukhī-bhāva) ようになる。ちょうど、思いをこらすことによって、若者にとって恋する乙女の姿がはっきり見えてくるように (bhāvanayā kāminī-vikalpavat prakarṣa-gamana-saṃbhavād)[39]。一切智者とは、全世界をかくのごとく、無我性・刹那滅性の相のもとにあるがままに理解するものである (*TSP* ad v. 3338)。捨離すべきものと受持すべきものについて、その取捨の方法まで含めて明示するもの、すなわち四聖諦という特質において知る人 (vikala-catuḥsatya-lakṣaṇa-sābhyupāya-heyôpādeya-tattva-prakāśanāt) が一切智者であり、仏陀こそかかる人である (*TSP* ad v. 3337)。

また、シャーンタラクシタは、一切智者が知覚を超えたもの (atyanta-parokṣatva) であることから、直接知覚・推論・聖言・比定・要請のいかなる認識根拠も一切智者の存在を論証できない、とクマーリラが主張するのとまさに同じ理由で、これらの認識根拠がその非存在を論証するものではないと主張する (*TSP* ad vv. 3268-3269)。そして一切智者が認識されないこと (anupalabdhi) は、その非存在を確定するもの (sarvajñāsattā-viniścaya) ではなく、クマーリラが「非存在という認識根拠の対象となるもの」(abhāva-pramāṇa-viṣayīkṛtatva) とすることに反対する。非認識 (anupalabdhi) という否定的推理が成立するためには、「認識されるための条件を備えているにもかかわらず現に認識されない」(upalabdhi-lakṣaṇa-prāptasya anupalabdheḥ, *NB* II, 12) という制限がなくてはならない。認識されないことをもって無条件に或るものの非存在は推論されず、その場合の推論は真偽不確定 (anaikāntikatva) となる。ところで一切智者とは、認識されるための条件を常にもたないものなのである (sarvadā evânupalabdhi-lakṣaṇa-prāptatvāt, *TSP* ad vv. 3275-3276)。非認識 (anupalabdhi) が確実な認識方法でありうるのは、経験的存在に関してのみであって、時間的・空

間的に遠くあるものに関しては、それが認識されないことは消極的にその存在を疑いうる（saṃśaya）だけであって、積極的にその非存在を主張することはできないのである（*TSP* ad vv. 3289-3290）。

さらにシャーンタラクシタは、かかる一切智者の認識の仕組みについて考察を加える。認識には対象の個別相（svalakṣaṇa）を捉える直接知覚（pratyakṣa）と、一般相（sāmānya-lakṣaṇa）を捉える推論（anumāna）とがあり、このうち一般相は思惟（kalpanā）によって構成された概念である。真実を知る一切智者の認識とは直接知覚であって概念知ではない（*TS* v. 3319）。

2　不浄の認識

直接知覚であるとすると、一切を知るとき、かれは酒の味等の不浄のものの知覚をもつことになり、浄行の人と言えなくならないか（*TS* vv. 3318-3319）。しかしかれは酒の味を意知覚によって感受するのであるから（manasā eva saṃvedanāt）、感覚器官を汚して感受するのではない。また意知覚が、同一人の心相続中の一瞬前の知識（等無間縁）を因として生じてくるのに対して、ヨーガ行者の智は他人の心相続をもととしても知る点で、一般人の意知覚と異なる。(40) そして特別の修練によって耳が微妙な音も聴取できるようになるごとく、心もヨーガの実践によってすぐれた能力を発揮できるようになるのである（*TS* vv. 3404-3407）。

3 話者性との矛盾

一切智者の認識が直接知覚であり、分別を離れ（nirvikalpa）、錯乱がない（abhrānta）ものであるとき、言語活動ができないのではないか（*TS* v. 3597）。一般に言語活動は分別にもとづき、またすべての分別は言語的表現に結びついているものである（vacanasya vikalpo hetuḥ, vikalpānāṃ ca sarveṣām abhilāpa-saṃsṛṣṭatayā, *TSP* ad vv. 3359–3360, p. 881）。とすると「一切智者であること」（sarvajñatva）と「言語活動を行なうものであること」（vaktṛtva）とは矛盾概念であり、互いに他を排除しあうので（paraspara-virodhataḥ, *TS* v. 3359）、言語活動を行なっているものには対象の認識は存しないのではないか（na vastu-svarūpa-grahaṇam asti, *TSP* p. 881）。これにたいしてシャーンタラクシタは、この言語活動が一切智者の無分別智の力によって生じた分別から起きているものであるから（sarvajña-jñāna-balôtpanna-vikalpa-samutthāpitatvāt, *TSP* p. 882）、間接的に（pāramparyeṇa）対象との斉合性を有している（vastv-avisaṃvādaḥ, *TS* v. 3364）。一切智者を説法に促すものは、かれの衆生にたいする慈悲心（karuṇā, *TSP* p. 883）であると主張する。また、過去において積集された二資糧の動力によって（sambhāra-āvega-sāmarthyāt, *TS* v. 3368）、あたかも車輪が回転をつづけるごとく、無分別の状態にある世尊から教法の説示がなされうるとする（*TS* vv. 3368-3369）。すなわち、「一切智者であること」と「言語活動を行なうものであること」には矛盾が存しない（vaktṛtva-sarvajñatvayor virodhâbhāvāt, *TS* vv. 3371–3374）[41]。

4 過去と未来法の認識

直接知覚が対象の個別相を認識するものであるとき、個別相をもたない過去または未来の事柄はいかにして一切智者によって認識されるか。この問題をシャーンタラクシタは「三時の考察」の章において論じている（*TS* vv. 1853-1855）。すべての存在は直接または間接的に因果の関係にあり、現在あるものは過去に因を有し、また未来の果にたいしてはみずからが因である関係にある。この過現未の連続的因果関係にもとづいて、ヨーガ行者は直接知覚によって現在あるものの一切の相（sarvākāra）を感受し、また、この直接知覚の後に得られる（tat-pṛṣṭha-labdhaiḥ）清浄なる世間知（śuddha-laukikaiḥ）であり、勝義には個別相という対象をもたない（paramārthato nirviṣayaiḥ）が事物と結びついていることから斉合性を有している（vastu-pratibandhād aviṣaṃvādibhiḥ）思惟（分別 vikalpa）によって、過去と未来の法を確知できる（*TSP* ad vv. 1853-1856, p. 519; ad v. 3473, p. 902）。以上が過去と未来法に関するヨーガ行者の智であるが、かかる考え方にたいしては、すでに『倶舎論』において、これは推理の一種であるとの難がよせられた（*AKBh* II, 62）。注釈者カマラシーラも、これはまだ完全に清浄なる智の段階とはいえない（aparisuddha, *TSP* p. 519）として、如来にはかかる清浄なる世間智すらも存せず、ひたすら禅定にあるにもかかわらず、過去における願や福・智二資糧の力によって、如意宝珠のごとくに無功用にして（anābhogena）教示が生まれるのであると説く（*TSP* p. 519）。過去・未来の事象は個別相を有しないが、一切智者の智とは智自体の自己認識であって、それは個別相を対象とするもの（svātmâvabhāsa-saṃvṛttes tat svalakṣaṇa-gocaram; ātma-saṃvedanāt svalakṣaṇa-viṣayatvena, *TS* v. 3474）なのであり、ただひたすら明晰に顕現するもの（sphuṭa-pratibhāsatā）であり、思惟を離れたもの（prakalpanâpodha, *TSP* p. 902）で

ある。

5　一切智者の認識における相の有無

無相説　われわれの日常経験的知覚においても、浄・不浄のように互いに排除しあう対とか、蛇・孔雀のように敵対しあう二者を同時に見ることが可能である。眼によって青・黄・白等の多様なものが一時に把捉され、しかも多様のままで混ずることがない。かつて『倶舎論』「世間品」（*AKBh* III, 30）において展開された議論はディグナーガの『集量論』（*PS* I, 4）[42]、ダルマキールティの『量評釈』（*PV* III, vv. 194ff）を経て、シャーンタラクシタにおいて、一切智者の認識の仕組みの分析へと向けられる。われわれの眼は青・黄・白等の多様なものを個別的に認識した後に、これを統一する総体（sāmānya）を思惟するのではなくて、その知覚は多様なものを多様のままに、全体をその個別相において捉えることが可能である（*TS* vv.3632-3641）。一切智者の場合にその智がすべてをひとつとして余すことなく（na eko 'pi parityaktaḥ, *TSP* p.930）認識するか否かが問題となるが、智の型としては多様なものを多様なままに同時に把捉することは、われわれが日常の眼による認識においてすでに行なっていることなのである（*TS* v. 3643）。一切智者において可能なことは論を俟たない。ここで注釈者カマラシーラは、一切智者の智においてその心識に相（ākāra）があるかないか、有相・無相の論議に入る。この箇所はミーマーンサー学派のサーマタとヤジュニャタの論難に答釈する部分であるが、外境実在論を説くミーマーンサー学派に対しては、かかる相の論議は不適切（na upayujyate, *TS* v. 3646）なのである。この有相・無相の考察は、有部の外境実在論と、これに対して智の中に対象の影像の顕現していることから外境の存在を推理せんとする経量部的反省の二つを基盤としたうえでの唯識派における議論の発展である。

無相説の立場からすれば、存在物が智の本体に相としての顕現をもつことはなく、実在そのものとして智によって知られる（na hi nirākāra-jñāna-vādi-pakṣe jñānātmani bhāvānām ārohaṇam asti, api tu sattāmātreṇa tena nivedyante, *TSP* p. 930）。このとき智は、水晶のように透明な、光り輝くもの、純粋の知るはたらきだけとなる。かかる無相の智においては、青・黄・白等の知覚の区別はなくなり（sarvatra aviśiṣṭatvāt）、しかも混ぜずに一つの水晶鏡全体によって照らしだされるようになる。この無相の智によって一切が知られるとするとき、一つの智に顕われるもの以外に存するものがなくなり（ekajñāna-āruḍhād bhāvād anyo bhāvo nâsti, *TSP* p. 930）、かかる限定が、本来無限である有情・器世間の法に附せられることにならないか。これに対して智が一切を遍充することは布等が多数の瓶を覆うのと異なり、個々のものの本質（svabhāva）を変えるものではなく、相がないのだから「一つの智の上に顕われる」（ekajñānârūḍha）ということができず、すべてのものが互いに排し合うことなく実在そのままの本性を損ずることなく顕現する（vastv-aviruddha-pratibhāsam apracyutâtma-tattvam, *TSP* p. 931）と無相説では主張する。

有相説　外境にものが存するとしても、それが知られないかぎりにおいては存在しないに等しい。有相説によれば、智が対象の相を感受することを除いて、他に対象の把捉というはたらきはありえない（yāvatā sākāra-jñāna-vādi-pakṣe jñānasya ākārânubhava-vyatirekeṇa nânyo 'rtha-grahaṇa-vyāpāro 'sti, *TSP* p. 931）。ものが知られるということは、智の中にその相が顕現（ābhāsa）することである。一切智者の無分別智においても、知覚の対象が相をとって顕現することは一般の認識と異ならない。これは概念知による表象とは異なって対象と斉合し虚偽ならざるものである。ただ多数の相が一つの智の中に顕現しているとき、多数の対象物の同時把捉の場合と同様の困難が存在しないかと問われて、相とは勝義には実在するものではなく（asatya-bhūtā evâkārāḥ）、実在しないものであるから、一つの智に多数の相が

存しても矛盾しない（ekasyânekâkāra-virodha eveti cen na）。また一つの智に顕現しているかぎり、無限の存在物の相も、直後に生じる内省知（tat-pṛṣṭha-bhāvi-parāmarśa-cetasā）によって把捉され、限定あるものとはならないかとする難にも、内省知によって無限の存在が無限の相のもとに捉えられるから、一切法の無限性は損じられないとする（*TSP* p. 932）。

以上の相（ākāra）の論議は、如来の智も智である以上は、主観と客観の契機をそれ自体の中に蔵しているとする、あくまでも日常経験的認識の仕組みの理解を出発点とした、ディグナーガの有相論的発想にもとづいている。しかし「外境の考察」の章に示されるように（*TS* v. 2047）、シャーンタラクシタは、如来のもつ超越的認識は捉えるものと捉えられるものという契機で考える考え方を拒否するものだとしており、夢にありありとものを見るのにも似てしかも正しく対象に斉合せる（satya-svapna-darśanavad vastu-saṃvāditā）智の自己顕照を説く無相説の理解に同情を示しながらも、相に捉われる論議を超えようとする。(43) ヨーガ行者とは、加行道における十六行相での四諦の観法・如理作意（yoniśo-manasikāra）の実践、さらに見道における止、修道における観と、階位を追って修習（bhāvanā）することによって真理を体得し無漏智を得る。このとき、行者の心は事物の個別相を把捉するもの（svalakṣaṇa-gocara）でありながら、一切を全一体として（avibhaktena; sāmānya）照らしだす（sphuṭa-pratibhāsa; *TS* vv. 3632-3634）。しかしこの全一体（sāmānya）を相として捉えるならば、それは分別であり虚妄なるものとなる（*TS* vv. 3635-3636）。この全一体とは「それ」とか「それではないもの」等と明詮できないもの（tattva-anyatvâdy-anirdeśyam）であり、相を離れたもの（nirūpam, *TS* v. 3637）である。

かかる智を得て、ヨーガ行者は一切を一時にまたは順次に、みずからに望みが起こるままに、知る能力を備える（*TS* vv. 3628-3631）。すなわち、超感覚的対象である「諸行無常」「諸法無我」という法（dharma）の理解には、ヴェ

ーダに依るべきではなく、一切智者たる人間の言（pauruseyam……vacah, TS v. 3645）が正しい認識の根拠となりうるのであり、仏陀こそかかる人である。

五　その後の問題の展開

1　ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティ、モークシャーカラグプタ

ダルマキールティより早く、バヴィヤ（Bhavya, Bhāvaviveka 清弁、五〇〇―五七〇頃）の『中観心論頌』（*Madhyamaka-hṛdaya-kārika*）および註釈『思択炎』（*Tarka-jvālā*）の第九章は〝ミーマーンサー思想を批判し、第一〇章にジャイナ教の一切智（sarvajñatva）を論じている。(44)

チベット訳大蔵経には、シュバグプタ（Śubhagupta）の“Sarvajña-siddhi”二五頌が存する。(45)西暦八二四年成立と考えられる『デンカルマ目録』（*ldan kar ma*）には、“Sarvajña-siddhi”と題する五〇頌と二五〇頌が存在したことを論理（tarka）の部に記している。(46)

ジターリ（Jitāri）には『サルヴァジュニャ＝シッディ』（*Sarvajña-siddhi*）という小品があり、これにはプラジュニャーカラグプタが引用され、またラトナキールティはジターリを引用する。(47)

プラジュニャーカラグプタ（Prajñākaragupta, 七〇〇―七五〇頃）は、ダルマキールティの宗教論を祖述・発展させた

注釈者として重要視されるが、かれの『量評釈荘厳』(*Pramāṇa-vārtika-alaṃkāra*)には、sarvajña に関する叙述が多くみられる。[48]

ビーネマン女史の指摘するごとく、ヴァーチャスパティミシュラ(Vācaspatimiśra)の『ニヤーヤ＝カニカー』(*Nyāya-kaṇikā*)の仏教徒の説を引く前主張の箇所には、ヨーガ行者の智と一切智の論証が長く引用されているが、ラトナキールティ(Ratnakīrti)の『サルヴァジュニャ＝シッディ』(*Sarvajña-siddhi*)と一致する頌はきわめて多く、後者が『カニカー』を参照していたことが知られる。[49]

ラトナキールティの師匠であるジュニャーナシュリーミトラ(Jñānaśrīmitra)には、散佚して現存しない『サルヴァジュニャ＝シッディ』(*Sarvajña-siddhi*)という広翰な論書が存したことが知られ、かれの『ヨーギ＝ニルナヤ＝プラカラナ』(*Yogi-nirṇaya-prakaraṇa*)とともに、ヨーガ行者の智と一切智の関係を論じた重要な著作であった。シュタインケルナー教授は、ラトナキールティの『サルヴァジュニャ＝シッディ』およびかれ自身の『ヨーギ＝ニルナヤ＝プラカラナ』から、散佚したかれの『サルヴァジュニャ＝シッディ』の内容分析を試みている。[50]

ラトナキールティは、師の説を簡略化した(saṃkṣepa-)『サルヴァジュニャ＝シッディ』を著わし、有相説の立場からの「一切智者の論証」を行なっている。本書については、ビーネマン女史の学位論文としての研究と独訳が刊行された。[51]

モークシャーカラグプタ(Mokṣākaragupta)の『タルカ＝バーシャー』(*Tarka-bhāṣā*)には、ヨーガ行者の智および一切智者論証を行なう、きわめて簡潔で明解な各章が存し、梶山雄一教授によって詳細な訳注が施された研究が存する。[52]

以下には、ラトナキールティを中心に、シャーンタラクシタ以後の「一切智論証」の展開を概観しよう。

2　同一性にもとづく論証（svabhāva-hetu）

ラトナキールティの立場は、かれの『サルヴァジュニャ＝シッディ』の冒頭に表明される。

なんであれ、ひとつの、心のはたらき（ceto-guṇa）が、集中して、途切れなく、長時間にわたる観想を伴うと、それは明瞭になる可能性がある（sphuṭī-bhāva-yogyaḥ）。たとえば、若い娘の姿が、恋する男性にとって〔明瞭に現われる〕ように。

しかして、かの、四聖諦を対象とした、相のもの（catur-ārya-satya-viṣayā ākārāḥ）も、上に述べた観想を伴った、心のはたらきである。

〔ゆえに、四聖諦を対象とした、心のはたらきは明瞭になる可能性がある。〕

という以上の〔論証〕は、因が同一性にもとづくもの（svabhava-hetu）である。[53]

熱心に一つの心対象にたいして長時間にわたって、思いをこらすと、その心対象はありありとした実在性をもって眼前に顕現してくる。それはあたかも恋にこがれた若者に愛する乙女の姿がありありと眼に映るようなものである。四聖諦という観想の対象もわれわれの心想の上に置構された（saṃkalpa-āruḍha）一種の心のはたらきより生じたもの（ceto-guṇa）であるという点では、この乙女の姿と同じである。長時・真剣に思いをこらされることによって、明々白白たる顕現が可能となる。

一切智と関係づけて、ラトナキールティは師匠のジュニャーナシュリーミトラのつぎの頌を引く。

かかる反復的観想の力により、捨てるべきもの・受持すべきもの・およびその支分を構成するもの〔すなわち四

聖諦〕を特質とする心のはたらきが、何千万倍もの明瞭さをもってありありと顕現することが可能となる。これがまさにわれわれにとっての一切智ということなのである。(54)

「一切智」ということばによって、明瞭に顕現する可能性が意味されている（sarvajña-śabdena sphuṭībhāva-yogyatāyā vivakṣitatvāt, *RNA* p.5, l.16）。ここにおいて、観想によって追求される、四聖諦という相のもの（catur-ārya-satya-viṣaya-ākāra）というのが推理の主題（dharmin, āśraya）である。明瞭に顕現する可能性（sphuṭī-bhāva-yogyatā）が所証（sādhya-dharma）である。心のはたらき一般にほかならないこと（ceto-guṇa; sāmagryam abhyāsa-viśiṣta-ceto-guṇatva-mātram hetuḥ）が、能証・因（sādhana-dharma; hetu）である。そして、恋の対象である乙女の姿（yuvaty-ākāra）は、同類の喩（sapakṣa-dṛṣṭānta）である。この場合に、二種の不成（āśraya-dvāreṇa hetu-dvāreṇa vāsiddha-sambhāvanā）および、矛盾（viruddha）・不確定（anaikāntika）のいずれもが存在しない（na tri-vidha-doṣa-jāter avasaraḥ）ので、能証と所証との間の普遍的な必然的関係が成立する（vyāpti-siddher）。そこで、四聖諦を対象とした観想における心のはたらきが、明瞭に顕現する、すなわち〔一切智の〕論証は、非難の余地をまったくもたずに、可能であるとされるのである。(55)

3　一切の遍智者（sarva-sarvajña）

前にみたように、ダルマキールティは、「法智」「四聖諦智」に意義を見出して、世界の蟻の数の遍知や、鷲のごとく遠くを見る「一切智」にたいしては否定的態度を示した。ジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティ・モークシャーカラグプタたちは、このようなダルマキールティの態度を継承しながらも、「一切智」を「四聖諦智」に限定することから発展させて、二種の「一切智」を設定している。すなわち、「四聖諦」のように、解脱に役立つ、重

要なことを知る一切智者（upayukta-sarvajña）と、些事・末梢事にかかわらず一切を遍知する一切智者（sarva-sarvajña）の二種であり、この二種の一切智者の存在を論証しようとする。ラトナキールティによれば、sarva-sarvajña の論証は、プラジュニャーカラグプタによりなされ、ジターリにより詳細に論じられたとされている。[56] 主たる論式は以下のごときものである。

なんであれ、正しい認識根拠と斉合し、確定した対象をもつことばは、それは、直接的あるいは間接的にその対象なるものを直接知覚する智を前提とするものである。たとえば、火は燃焼するものであるとの、ことばのごとし。

しかして、「すべての存在は刹那滅なり」というこのことばも、正しい認識根拠と斉合し、確定した対象をもつ。〔ゆえに、このことばは、すべての存在を直接あるいは間接的に直接知覚する智、すなわち一切を知るものの存在を前提とする。〕

という以上の論証は、意味のうえからいって、因果関係にもとづいて所証を理解させるもの（kārya-hetu）となっている。（*RNA* p. 31, *l.* 16; *TBh* p. 62, *ll.* 7-10）

「一切遍知者の類のちりあくた」（sarva-sarvajña-caraṇa-reṇu-sanātham, *RNA* p. 1, *l.* 13）とか、「最終的には、一切遍知者の渇仰をもわれわれは除去しよう。」（paryante tu sarva-sarvajña-dohadam apy apanesyāmaḥ, *RNA* p. 1, *l.* 18）といった表現を見るとラトナキールティ自身、sarva-sarvajña にたいして好意的見解をもっていたとはみなしがたい。この点では、モークシャーカラグプタや、ジュニャーナシュリーミトラの方が冷静である。ただし、ラトナキールティにも師ジュニャーナシュリーミトラを引用するつぎのような頌も存する。

もしも、迷いの存在にたいする怖れが消えてなくなるのであれば、瓶等の造作せられたもの一切についての遍知

にも、なんの咎があろうか。〔これら些事の遍知者〕かれもまた一切智者といえよう。[57]

輪廻の苦しみからの解放を求めつつ、その手段を知れる人に従って、この人の説く道に立つことがわれわれによって求められるべきである。[58]

しかし、その人の名を特定するならば、その人はまさに、刹那滅・無我を説かれた仏・善逝・世尊をおいてないのであり、仏こそが一切智者である（*RNA* p.6, *ll.*21-22）。

4　ヨーガ行者の智の性格

ヨーガ行者の智は、他の直接知覚――感官智・意知覚・自証智――とどのような関係にあるのだろうか。[59]

前にダルマキールティは、「このゆえに、〔四聖諦のような〕真実に存在するものであろうと、〔不浄等のような〕真実に存在するのではないものであろうと、観想されるならば、その観想の完成の域においては、どちらも、明々白々たる無分別知を結果する。」（*PV* III, v. 285）と述べた。その瞑想においてヨーガ行者は、「無明の反対概念である、高度の観法に随伴する性質のものであるものを等無間縁として、また所縁縁として、直接に知覚を生ずるものであり、感官を介在させないで、対象を直接に知覚することができるのである。」（*RNA* p.18, *ll.* 5-6）ヨーガ行者の直接知覚は、感官知を所縁縁とする（*RNA* p.17, *l.* 19; *NB* I, 9）。また、観法の力を縁として生じた意知覚は、感官に依拠することをなしにしても、対象の直接知覚の能力においてなんらの障礙をもつものではない（*RNA* p.17, *l.* 1）。

ヨーガ行者の智にたいする反論としてはモークシャーカラグプタによって五つにまとめられたものが、いずれも適確な批判となっている。梶山教授の訳を以下に掲げさせていただこう。

「(反論) (一)いったいに、瞑想 (bhāvanā) というものは一種の概念的思惟 (vikalpa) である。そして、概念的思惟は実在するものを対象としない。だから、(瞑想によって) 実在するものがありありとあらわれることがどうしてありうるのか。

(二)またどうして、概念的思惟が非概念的なもの (nirvikalpaka) にかわりうるのか。

(三)さらに、心は一瞬一瞬に滅し去るのに、どうして一つの対象に集中されうるのか。

(四)また (同じ理由で、一般人に対する) 卓越性も、どうして、いかなる (ヨーガ行) 者に生じるのか。

(五)また、身体をもっている人が貪欲などを離脱することがどうして可能なのか。[60]」

これら五つの批判にたいする解答として、

(一)、概念的思惟は本来、実在するものを対象とするのではないが、しかし、実在するものを構想するのである (vastv adhyavasyati)。「ここにおいて、直接知覚という純粋感覚と概念構成作用との間に介在する、直接知覚の側からの構智作用 (adhyavasāya, a process of intellection) ともいうべき、重要なモメントが強調されている。」(ad *NB* I, 21, p. 16, *ll.* 7-14; *RNA* p. 20; pp. 22-23)。

(二)、概念的思惟そのものが非概念的であると言うのではなくて、概念的思惟から非概念的知覚が生じてくるのである (vikalpān nirvikalpasyôdayaḥ)。

(三)、同種の一連の瞬間を通じて、刹那滅性の心が対象の認識に専念することができる。

(四)、心が刹那滅性であるからこそ卓越した心の状態も生まれうる。

(五)、貪欲などを起こす原因は身体ではなくて、無明にある。

との趣旨がモークシャーカラグプタによって述べられている。

六　むすび

「一切智者」の存在の論証は、世尊を正しい知識の源泉として立てる仏教徒の宗教的要請の中にあって、一切を知る世尊の智をいかに自分たち仏教徒の認識の体系の中に位置づけるかという問題に発展していった。そして、ディグナーガ・ダルマキールティは、この智を、「ヨーガ行者の智」という範疇に位置づけた。かれらがその認識の体系の中に、この「ヨーガ行者の智」という特別の智の範疇を設定したのは、観想中における智が、真実の対象を明瞭に顕現するという、実際の禅定体験にもとづき、他の智との懸隔を認めたものであった。しかし、いったん、設定されると、この智はその特殊性はさておき、智としての、智一般との共通性・関連性の方が問われるようになる。ミーマーンサー学派のクマーリラは観照智（ālocana-jñāna）と普通の智を設け、智の非知覚性（parokṣatva）を主張した（*MŚV* Pratyakṣa v. 112f.）。これに対して、仏教徒は、ダルマキールティの「知覚自体が知覚されていないとき、〔知覚の〕対象を知ることは成立しえない」（*PVin* I, 55; cf. *PV* III, v. 328）との表現にもみられるように、智の本質をその自己の知覚（自証作用）に見出した。ヨーガ行者の智においても、その智の自己知覚の仕組みが問われる。

一般人のもつ、感官智・意知覚・推論知一般とのアナロジー・関連が絶えず問われるばかりでなく、「ヨーガ行者」自身のもつ、感官知・意知覚・推論知のあり方が問われる。

智の自己認識という仕組みで考えるかぎり、相の顕現はあるという有相説に必然的になるはずである。するとつぎの問題は、その相が真実であるか否かということになる。[61] そして如来の智の場合、その智に顕ずる相は常に真実であ

る。

同様のことは分別・無分別の問題についても言えると考える。ある智が外的対象に関してその言葉の対象を把えるとき、その智は分別である。しかし、その智を、智自体を把捉する svasaṃvedana のモメントで見るならば、無分別である（*PV* III, v. 287）。そして如来の智の場合は、定義からして対象との斉合は常に真実であり、その智は常に智自体の中において自己完結的である。相の有無、分別の有無は日常経験的認識を考えるとき、不可欠の基盤を仏教論理学者に提供したが、如来の智にたいしては、智の定義までも無意味にされて空転しているようである。

ここにおいて、究極的にはもう一度如来の智の特殊性と懸隔性を強調する以外に道はないのかもしれない。ミーマーンサー学派の主張する「ヴェーダの教令」（codanā）の絶対の証権性は、人智による検証を拒否し、証明不可能のままに受容することが求められていた。聖典知（āgama）に合わせて論理的思考（yukti）を行なうことを要請する仏教の論理随順派（nyāya-anusārin）にとっても、この認識論と宗教論の接点にある、仏智の仕組みの問題は、「ヨーガ行者の智」を設定した段階でそれ以上の踏み込みを峻拒されているようである。

シュタインケルナー教授の顰み(62)に倣い、ここではダルマキールティ・プラジュニャーカラグプタの言葉を引用して本稿を閉じよう。

曰く、「ヨーガ行者の境地は思議しがたし。」（acintyā yoginām gatiḥ, *PV* II, 532d）(63)

曰く、「われわれによって知ることができない――ということを喜ぶべきなのであろう。」（nâsmābhiḥ śakyate jñātum iti santoṣa isyate, *PVA* II, 375cd）

（1） Norman Kretzmann: "Omniscience and Immutability", *The Journal of Philosophy* 63(1966); Hector-Neri Castañeda:

"Omniscience and Indexical Reference", *The Journal of Philosophy* 64(1967); A.N. Prior: "The Formalities of Omniscience", *Philosophy* (1962). その他′ Baruch A. Brody ed.: *Readings in the Philosophy of Religion* (New Jersey, 1974) の The Divine Attributes の章を参照。

(2) 高田三郎訳『トマス・アクィナス・神学大全』第一冊′創文社′一九七八年′「第十四問題・神の知について」および′Brody: *op. cit.*, pp. 364-365; pp. 390-392 参照。

(3) 後掲′参考文献（x）参照。

(4) *AKBh* p. 467, 参考文献（x）′一一〇一頁参照。

(5) *AKBh* p. 99, 参考文献（x）′一一〇四頁参照。

(6) *AKBh* p. 404, 参考文献（x）′一一〇七頁以下参照。

(7) *AKBh* p. 474, 参考文献（x）′一一〇六頁参照。

(8) 参考文献（xii）参照。

(9) *TS* vv. 2085-2810; Vol. II, pp. 583-744.

(10) *Śabara-bhāṣya* ad *MS* I, 1, 2; p. 4 からの引用。

(11) pramāṇa-pañcaka-viraha-svabhāvâbhāva-pramāṇa-viṣayīkṛta-vigrahaḥ sa viduṣām abhāva-vyavahāra-gocaratām evâvatarati, yathā gagana-nalinam, *TSP* p. 816.

(12) Cf. Steinkellner, E.: "On the Interpretation of the svabhāvahetuḥ", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* Vol. XVIII, (Wien, 1974), pp. 117-129.

(13) *MŚV* II, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 134, 135, 136, 138, 139 , 140.

(14) Ratnakīrti の *Sarvajña-siddhi* には′Kumārila からの引用として「Kumārila 曰く」として一頌′「Bhaṭṭa 曰く」として二頌′「Kārikā に曰く」として十四頌半′さらに Kumārila の著作のいくつとされながら′従来断片的引用以外に知られることのなかった「*Bṛhaṭ-ṭīkā* に曰く」として一〇頌半と合計二九回にわたる引用を行なう。この中の「Kārikā に曰く」とするものの十三頌は *MŚV* の codanā 章の頌と一致する。また「Kumārila 曰く」および「Bhaṭṭa 曰く」とする合計三頌すべてと′「*Bṛhaṭ-ṭīkā* に曰く」とする一〇頌半すべては *TS* の Sarvajña 章に存する。Frauwallner 教授は以下の結論を導き出した。

(イ) *RN* が *Bṛhaṭ-ṭīkā* から引用した頌はすべて *TS* に存する。(ロ) *RN* が Kārikā すなわち *MŚV* から引用した頌はすべて *TS* に存しない。(ハ) ジャイナ文献で「Kumārila からの引用」とされ，しかも *TS* と一致する頌は一例 (*MŚV* v. 144) を除き，*MŚV* に存しない。(ニ) *TS* Svataḥprāmāṇya-vāda 章の前主張に引用される Kumārila の説は，*MŚV* に存する Kumārila の主張を超える広範なものであり，vyāpti のように，*MŚV* に未発達の観念が見出される。

以上のことから，*TS* の作者が引用したのは Kumārila の *Bṛhaṭ-ṭīkā* からであって，*MŚV* からではない。また *Bṛhaṭ-ṭīkā* は *MŚV* より後に成立したもので，二著作の間には Dharmakīrti 論理学の知識の入手が予想され，*Bṛhaṭ-ṭīka* の成立は630-640 A.D. と考えられる。E. Frauwallner: "Kumārila's Bṛhaṭṭīkā," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* Vol. VI, (Wien, 1962), pp. 78-90.

(15) *Śabara-bhāṣya* ad *MS* I, 1, 1(ĀnSS. p. 9); V.A.Ramaswami Sastri: "Dharma—its Definition and Authority", *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, Vol. VII(1949), pp. 29-42.

(16) *Śabara-bhāṣya* ad *MS* I, 1, 1(ĀnSS. p. 17).

(17) *MŚV* II, 4; *Śastradīpikā* (*Chowkh. SS.* 1916), p. 15; Ramaswami Sastri, *op. cit.*, p. 31.

(18) *MŚV* II, 140, p. 66 (*Chowkh.* SS. ed.)

(19) *TS* の校本刊行当時から早く K.B. Pathak 教授の指摘がなされたように，*TS* の「一切智」章はジャイナ論書と顕著な類似・平行関係にある。そして「一切智」の問題に一番に執拗に取り組んだインドの宗派はジャイナ教であった。仏陀と同じく歴史上の人物を祖師として崇拝するかれらの宗教において，祖師 (tīrthakara) が全智者 (kevalin) であることが要請される。ジャイナ教徒の主張は早くから仏教徒に知られており，阿含経典には処々に，尼乾子 (Niganṭha Nātaputta) 等は一切智でないにもかかわらず一切智を僭称しているが，真の一切智とは仏陀のみであることが強調されている。二世紀のウマースヴァーティ (Umāsvāti) の『諦義証得経』(*Tattvārthādhigama-sūtra*) には，感官智・聖典智・直観智・他心智・完全智 (mati-śruta-avadhi-manaḥparyāya-kevala) の五智を説き，解脱の状態に達した人間の智として最後の完全智 (kevala-jñāna) があるとして，かかる智に達した人を完全智者 (kevalin) と呼んでいる。この『諦義証得経』にたいする注釈 *Gandhahasti-mahābhāṣya* を著わした西暦六百年頃の空衣派 (Digambara-Jaina) のサマンタバドラ (Samantabhadra) が，自著につけた序論 *Āptamīmāṃsā* (別名 *Devāgamastotra*) におけるジャイナの祖師の全智者性の論証は，ジャイナ教学における sarvajña の観念の

確立の上で，特に後代への影響の大きかった重要なものである。すなわち，かれの後に Akalaṅkadeva が *Āptamīmāṃsā* に注して *Aṣṭaśatī* を著わし，Vidyānanda Pātrakesarin は Akalaṅkadeva の *Aṣṭaśatī* に依りながら *Āptamīmāṃsā* への複注 *Āptamīmāṃsālaṃkṛti*（別名 *Aṣṭasāhasrī*）を著わし，Māṇikyanandin は Akalaṅkadeva によって論理学書 *Parīkṣamukha-śastra* を著わし，これに対して Prabhācandra は *Prameyakamala-mārtaṇḍa* を著わし，後者を引用して Mādhava の *Sarvadarśana-saṃgraha* のジャイナ章における一切智の論議が展開されている。Vidyānanda および Prabhācandra は，自説にたいする論難者として ミーマーンサー学派のクマーリラの名を掲げている。仏教とジャイナ教の双方が，Kumārila-bhaṭṭa に代表される ミーマーンサー学派の sarvajña 存在否定説に対して反駁する点では共通であるが，しかしつぎにだれを一切智と認めるかという点で，仏教徒はジャイナの祖師の一切智を否定し，ジャイナ教徒は仏陀の一切智性を否認して相互に排斥する（*TS* vv. 3150-53; vv. 3348-52）。ジャイナ教関係の sarvajña の思想に関する文献は Pathak; Shah; Solomon, のほか，Dharmakīrti との関連において Mallavādin の *Dvādaśāraṃ nayacakram* 2 vols. (Jambūvijayajī ed. Bhavnagar, 1966-76) が注目すべきものと考える。この他の研究としては，ジャイニ教授の論文（参考文献（v））他，参考文献の項参照。

(20) pramāṇa-bhūtāya jagad-dhitaiṣiṇe,
praṇamya śāstre sugatāya tāyine,
pramāṇa-siddhyai sva-matāt samuccayaḥ,
kariṣyate viprasṛtād ihaîkataḥ. (Quoted by Vibhūticandra.)
See M. Hattori: *Dignāga, on Perception* (Harvard Oriental Series No. 47), (Harvard 1968), pp. 73-75.

(21) *PV* II, vv. 285cd-286cd. 木村俊彦『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』（木耳社，一九六一年）一一〇—一一一頁および Miyasaka, Y.: Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan), *Acta Indologica* II, (Naritasan, 1971/72), pp. 40-41 参照。

(22) *PV* II, vv. 10-11. See *TBh.* p. 33, *l.* 3f; p. 57, *l.* 7.

(23) このように「一切智の論証」は，「自在神の証権性の否定」(īśvara-dūṣaṇa) と表裏をなしている。See Kajiyama, Y. :*op. cit.*, p. 95, note 255. 渡辺重朗「仏教論理学派の破神論——シュバグプタとシャーンタラクシタの場合」『玉城康四郎博士還暦記念論集・仏の研究』所収（春秋社，一九七七年）五七九—五九三頁，および本巻第六章の宮坂論考参照。

(24) kiṭa-saṃkhyā-parijñānaṃ tasya naḥ kvôpayujyate! *PV* II, v. 33.

(25) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上（大東出版社、一九七九年）、七頁以下参照。なお、フラウヴァルナー教授はダルマキールティ介在説をとる。注（xiv）参照。

(26) heyôpādeya-tattvasya sābhyupāyasya vedakaḥ,
yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vedakaḥ, *PV* II, v. 34.

(27) dūraṃ paśyatu vā mā vā tattvam iṣṭaṃ tu paśyatu,
pramāṇaṃ dūra-darśī ced eta gṛdhrânupāsmahe, *PV* II, v. 35.

(28) ジャイニ教授（参考論文（v）参照）は、初期仏教——特に大衆部や大乗の般若波羅蜜に先行する時代の仏教——においては、「一切」の一時悉知はあくまでも譬喩的表現（in a secondary metaphorical sense）として用いられており、法とか真理の覚知の方が重視され、マハーヴィーラの一切覚知（sarvajña, kevalajña）を一貫して追求したジャイナ教とは異なるのではないかと指摘し、それが仏教論理学者における、sarvajña に先行する dharmajña 重視に現われているとする。

(29) yogināṃ guru-nirdeśâvyatibhinnârtha-mātra-dṛk. *PS* v. 6cd.（Hattori, *op. cit.*, p. 27; p. 94）. 戸崎前掲書、三三七頁以下参照。

(30) *PV* III, v. 281. 以下 *PV* III, v. 287 に至る。

(31) 早島理「唯識の実践」本講座第八巻「唯識思想」、一五五頁以下。

(32) pratyakṣaṃ kalpanâpoḍham (Hattori, *op. cit.*, p. 82); nāma-jāty-ādi-yojanā (Hattori, p. 83)、戸崎前掲書二〇二頁参照。

(33) pratyakṣaṃ kalpanâpoḍhaṃ pratyakṣeṇa'va sidhyati, *PV* III, v. 123ab.

(34) 本章五の4「ヨーガ行者の智の性格」参照。

(35) na vikalpânubaddhasyâsti sphuṭârthâvabhāsitā. *PV* III, v. 283.

(36) ミーマーンサー学派からの批判を記したものとして、*PV* II, vv. 144-146 がある。

(37) *PV* III, v. 87. 戸崎前掲書一六九頁以下参照。

(38) *TBh* p. 30, *l.* 17; Kajiyama, *op. cit.*, pp. 80-81.

(39) 心を一つの対象に集中しつづけると、その対象が現前しないのにもかかわらず、明瞭に見えてくる例として、恋する若者

の心にある恋人の姿を掲げることは，「ヨーガ行者の直接知覚」に関連してしばしば用いられる（*TSP* pp. 874, 895, 896）。ラトナキールティ他においては -ākāra- の語が用いられていることに注目せよ（yuvaty-ākāre, *RNA* pp. 3, 5, 11, 13; yathā kāmukasya kāminy-ākārah, *JNA* pp. 323, 325; *TBh* p. 61, *l.* 3; Kajiyama, *op. cit.*, p. 136）。

（40） 一切智者の知覚と普通人の意知覚の区別を，等無間縁を因としないか，するかの別とする議論については，*AKBh* II, v. 62 (Pradhan ed. p. 99); *TBh* p. 15; Kajiyama, *op. cit.* (vi), p. 46; *NB* I, 9(p. 60) 等参照。

（41） *PV* II, vv. 144-146(p. 53); *PV* III, 287(p. 328) 等参照。

（42） Hattori, *op. cit.*, pp. 26, 88. Cf. *AKBh* III, 30 (Pradhan ed. p. 144).

（43） sākāraṃ tan nirākāraṃ yuktaṃ nânyasya vedakam,
iti bauddhe 'pi vijñāne na tu cintā pravarttate, *TS* v. 2047.
有相・無相の問題に関してのシャーンタラクシタの立場については，梶山雄一「シャーンタラクシタの批判哲学」玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』（東大出版会，一九七九年）所収，三九五―四二六頁参照。このほか，桂紹隆「ダルマキールティにおける自己認識の理論」『南都仏教』第四三巻（一九八〇年）一―四四頁，沖和史「無相唯識と有相唯識」『講座大乗仏教8』一七八―二〇九頁参照。

（44） 参考文献（viii）参照。

（45） 『北京版西蔵大蔵経』No. 5741, Vol. 138, p. 52 ($198b^6$-$199b^7$)

（46） Lalou, M.: "Les textes bouddhiques au temps du roi khri-sroṅ-lde-bcan", *Journal Asiatique*, Tome 241 (1953), pp. 313-353.

（47） Bühnemann, Gudrun ed.: *Jitāri: Kleine Texte* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft. 8), (Wien, 1982), pp. 14-15; pp. 27-28.

（48） Bühnemann, *op. cit.* (iii), p. VII.

（49） Bühnemann, *op. cit.* (iii), p. VII.

（50） Steinkellner, *op. cit.* (xxi).

（51） Bühnemann, *op. cit.* (iii).

(52) Kajiyama, *op. cit.* (vi).

(53) *RNA* p. 1, *l.* 20. 同文が *TBh* p. 61, *ll.* 4-8 に存する。

(54) *RNA* p. 4, *ll.* 29-30. Cf. Steinkellner, *op. cit.* (xxi), p. 387.

(55) *RNA* p. 5, *l.* 4; Bühnemann, *op. cit.* (iii), p. x.

(56) *RNA* p. 31, *l.* 22. ただし，この テキストキールティの言を確認することはできていない。See Bühnemann, *op. cit.* (iii), pp. 164-165.

(57) *RNA* p. 6, *ll.* 6-7; Steinkellner, *op. cit.* (xxi), p. 388.

(58) *RNA* p. 6, *ll.* 8-9; Steinkellner, *op. cit.* (xxi), p. 388.

(59) *RNA* p. 16, *l.* 19.

(60) *TBh* p. 31; Kajiyama, *op. cit.* (vi), p. 54.

(61) この問題は後代に「形象真実論」と「形象虚偽論」とに発展した。

(62) Steinkellner, *op. cit.* (xxii), p. 134.

(63) *RNA* p. 23, *l.* 6 にも引用される。

略号および テキスト

AKBh: Abhidharmakośa-bhāṣya; P. Pradhan, ed.: *Abhidharm-koshabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series VIII, (Patna, 1967)

JNA: *Jñānaśrīmitranibandhāvalīḥ*, Tibetan Sanskrit Works Series V, (Patna, 1959)

MS: Mīmāṃsā-sūtra; Subbā Śāstrī ed.: *Mīmāṃsādarśanam*, Ānandāśrama Sanskrit Series No. 97, (Poona, 1929)

MŚV: Mīmāṃsā-ślokavārttika; a) T.R. Mānavallī ed.: *Mīmāṃsā-ślokavārttikam*, Chowkhamba Sanskrit Series No. 3, (Benares, 1898)

b) R. Sastri ed.: *Ślokavārtikavyākhyā Tātparyaṭīkā of Uṃveka Bhaṭṭa*, Madras University Sanskrit Series No. 13, (Madras, 2nd ed. 1971)

NB: Nyāyabindu; D. Malvania ed.: *Dharmottarapradīpa*, Tibetan Sanskrit Works Series II, (Patna, 1955)

PV: Pramāṇavārttika-vṛtti; S.D. Shastri ed: *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakirtti with the Commentary 'vritt' of Acharya Manorathanandin*, Bauddha Bharati Series III, (Varanasi, 1968)=BBS

PVA: Pramāṇavārtika; R. Sāṅkrityāyana ed.: *Pramāṇavārtikabhāshyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*, Tibetan Sanskrit Works Series I, (Patna, 1953)

PVin: Vetter, T. ed.: *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ*, 1. Kapitel: Pratyakṣam, (Wien, 1966)

RNA: Ratnakīrtinibandhāvalī; A. Thakur ed.: *Ratnakīrtinibandhāvalī*, Tibetan Sanskrit Works Series III, (Patna, 1957)

TBh: Tarkabhāṣā; H.R. Rangaswami Iyengar ed.: *Tarkabhāṣā and Vādasthāna*, (Mysore, 1952)

TS: Tattvasaṃgraha; a) E. Krishnamacharya ed.: *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, Gaekward's Oriental Series, 2 vols., (Baroda, 1926)

b) S.D. Shastri ed.: *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita*, Bauddha Bharati Series I, 2 vols., (Varanasi, 1968)

TSP: Tattvasaṃgraha-pañjikā; *ditto*

参考文献

(i) Bhaskar, B.: "Conception of Omniscience in Jainism and Buddhism", *Buddhism and Jainism*, (Cuttach, 1976)

(ii) Bhattacharyya, H.M.: *Omniscience (sarvajñatā) and Metaphysic of Knowledge (adhigama) in Jainism*, Kavirāj Abhinandana Grantha, (Lakhnau, 1967)

(iii) Gudrun Bühnemann: *Der Allwissende Buddha, ein Beweis und seine Probleme: Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi, übersetzt und kommentiert*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 4, (Wien, 1980)

(iv) 広瀬智一「自在神にかかわる解脱と救済の問題――『Sarvasiddhāntasaṃgraha』を中心として――」『東北印度学・宗教学会論集』第九号，仙台，一九八二年，四二二―四五五頁

(v) Jaini, P.S.: "On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha", L. Cousins et al. ed.: *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, (Dordrecht-Holland, 1974), pp. 71-90.

(vi) Kajiyama, Y.: "An Introduction to Buddhist Philosophy, an Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣ-ākaragupta", *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*, No. 10, (1966)

(vii) 川崎信定「Tattvasaṃgraha に引用された Sarvajña 批判説」『印度学仏教学研究』第一一巻一号，一九六三年

(viii) Kawasaki, S.: "Study of the Mīmāṃsā Chapter of Bhavya's Madhyamaka-hṛdaya-kārikā—Text and Translation(1)—『筑波大学哲学・思想学系論集』一九七七年一一一六頁

(iv) 川崎信定「法を知る人は存在するか——Tattvasaṃgraha における仏教・ミーマーンサー学派の論争」『平川彰博士還暦記念論集 仏教における法の研究』春秋社，一九七五年，一二六七—一二八九頁

(x) 同「一切智（sarvajña）思想の展開」『勝又俊教博士頌寿記念論集 大乗仏教から密教へ』春秋社，一九八一年，一九九—一一七頁

(xi) 同「一切智と一切智智」『密教研究』第一三号，一九八一年，一一四頁

(xii) 同「十住毘婆沙論の難一切智人」，壬生台舜編『竜樹教学の研究』大蔵出版社，一九八三年，一八五—一九九頁

(xiii) 木村誠司「Tattvasaṃgraha における Sarvajña 論争」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一六号，一九八三年，一一七頁。

(xiv) 木村俊彦「Sarvajñasiddhiparīkṣā」『印度学仏教学研究』第二七巻一号，一九七八年，五六—六〇頁

(xv) McDermott, A.C.S.: "Yogic Direct Awareness as Means of Valid Cognition in Dharmakīrti and Rgyal-tshab", M. Kiyota ed.: *Mahāyāna Buddhist Meditation* (Honolulu, 1978), pp. 144-166

(xvi) Pathak, K.B.: "Kumārila's Verses Attacking the Jain Buddhist Notions of an Omniscient Being", *Annals of the Bhandalkar Oriental Research Institute*, Vol. XII, Pt. II (Poona, 1931), pp. 123-131

(xvii) Silburn, L.: *Instant et Cause*, (Paris, 1955)

(xviii) Shah, N.J.: *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy: A Study*, (Ahmedabad, 1967)

(xix) Singh, R.: *The Jaina Concept of Omniscience*, (Ahmedabad, 1969)

(xx) Solomon, E.A.: "The Problem of Omniscience (Sarvajñatva)", *The Adyar Library Bulletin*, Vol. XXVI, Pts. 1-2, (Madras, 1962), pp. 36-77

(xxi) Steinkellner, E.: "Jñānaśrīmitra's Sarvajñasiddhiḥ", L. Lancaster ed.: *Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor of Edward Conze,* (Berkeley Buddhist Studies Series, 1977), pp. 383-393

(xxii) do.: "Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus", G. Oberhammer ed.: *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils,* (Wien, 1978), pp. 121-134

(xxiii) Vetter, T.: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakirti,* (Wien, 1964)

(xxiv) 山上証道「N (yāya) Sāra における Yogipratyakṣa」『印度学仏教学研究』第一六巻第二号（一九六八年）九一六―九〇八頁

(xxv) 長崎法潤「シャイナ論理学における kevala」『大谷大学研究年報』第一六集（一九七四年）一一三四頁

(xxvi) 梶山雄一『仏教における存在と知識』（紀伊国屋書店，一九八三年）

〔追記〕

仏陀の智を認識根拠としていかに位置づけるか。直接知覚・推論を超えて存し，これら両者に真理性を付与する仏陀の究極的権威について，すなわち仏教論理学の宗教基盤ともいうべきものについての注意の喚起が，永富論文（"Mānasapratyakṣa", 1979），Vetter 論文（"Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti", 1964）を引用しながら，E. Steinkellner 教授の訪日中の講演においてなされている（"The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism", mimeograph copy, Tokyo University, April 27, 1982）。

〔追記2〕

川崎信定『一切智思想の研究』春秋社，一九九二年，五六二頁参照。

Ⅷ　概念と命題

長崎　法潤

一　概念の実在性、非実在性

ヴァイシェーシカの普遍実在論　インド思想史において一般者（sāmānya）の実在、非実在をめぐる問題は、どの学派においても論じられた重要なトピックである。実在論的立場に立つヴァイシェーシカ学派において、普遍は概念に対応する実在であると主張されている。ヴァイシェーシカ哲学によれば、存在を六種に分類し、実体（dravya）・属性（guṇa）・運動（karman）・普遍（sāmānya）・特殊（viśeṣa）・内属（samavāya）の六句義を説く。句義（padārtha）とは、語（pada）の対象（artha）を意味し、各々の句義は言葉によって表示される存在物である。言葉に対応する実体があるとき、それに属性や運動が内属している。属性、運動が内属する実体が多数あるとき、それらに共通する普遍が存在する。普遍は、それらに内属する実在である。すべてのものにはそのものの普遍が内属している。牛を例にとれば、すべての牛に内属している「牛性」という普遍が存在する。牛には白い牛、黒い牛など多数の牛が存在する。「牛」と発話した場合、「牛」という言葉に対応するのは、すべての牛に内属する「牛性」という普遍である。言葉に対応する「牛性」という普遍は実在するものである。普遍は唯一、恒常である。ニヤーヤ学派も六句義の学説にもとづいて概念論を築き、仏教の概念論を批判している。

一般者の実在否定・アポーハ論　一般者の実在性を批判し続けたのはディグナーガ（Dignāga 陳那、四八〇―五四〇頃）をはじめとする仏教論理学者である。仏教の認識論においては一般者の実在を認めない。牛が知覚されるとき、

その時、その場所でのみ見ることのできる特殊な色や形を本質とする牛の独自相が認識されるのであり、牛性という一般者の存在は知覚されない。さらに牛の独自相を知覚した直後に牛の一般者をとらえる概念知が生ずるが、そのような一般者は実在するものではないと主張し、概念には必ず対応するものが実在するとするニヤーヤ、ヴァイシェーシカ学派の説を論駁した。

周知のように、ディグナーガは、正しい認識手段（pramāṇa）は、独自相（svalakṣaṇa）を対象とする直接知覚（pratyakṣa）と一般相（sāmānya-lakṣaṇa）を対象とする推理（anumāna）との二種であると説いている。ところが実在論的立場に立つニヤーヤ学派によれば、たとえば、実在する火は直接知覚の対象にも、推理等の対象にもなりうる。遠方の山に立ちのぼる煙によって火が推理される。この場合火は推理の対象である。その遠方の山に登り、直接その火を見た場合、その火は直接知覚の対象になる。煙によって推理された火も、直接知覚される火も全く同じ火であり、火という言葉に対応する実在である。したがって同一の対象が直接知覚の対象にも推理等の対象にもなりうる。

ディグナーガをはじめとする仏教論理学においては、独自相と一般相という二つの異なる対象に対応して直接知覚と推理との二種があるとする。独自相があるから、それを知覚する直接知覚があり、一般相があるから、それを対象とする推理があるのである。仏教の認識論によれば、火を直接知覚する場合、外界にある火の独自相を知覚するのではない。知覚表象として知識の中に写し出された自己の形象としての火の独自相を対象とするのである。だから知覚の自己認識にほかならない。それに対して、火の知覚表象に共通する火の一般相の形象を対象とする認識が生ずる場合、それが推理である。一般相を対象にする認識は、「他の排除」（anyāpoha）を本質とする。火一般は、赤い火、青い火、あらゆる火に共通する概念である。それは火以外のすべてのものに決してあることなく、火以外のものの排除を本質としてそなえている。

われわれが「火」という言葉を発話した場合、火の意味対象は独自相としての個々の火ではなく、火以外のものの排除を本質とする火の一般相、すなわち概念としての火である。概念としての火は実在することはない。言葉に対応する実在はありえない。言葉は「他の排除」を内容とする概念を表示する。

言葉に対応する実在を認めず、言葉の意味対象は「他の排除」を本質とする概念であるとする理論はアポーハ(apoha)論と呼ばれ、ディグナーガは『集量論』第五章においてそれを説いている。かれは、個物(bheda)、種(jāti)、個物と種との関係(sambandha)、種の基体(jātimat)が言葉の表示対象であるとする説を論破し、言葉の意味は「他の排除」(anyāpoha)であり、言葉は実在するものを表示対象とするのではない、と論じている。[1] さらに、言葉の表示機能は、推理において証因(liṅga)が、論証さるべきこと(sādhya)を「他の排除」によって証示するのと同じである。[2]

ダルマキールティ　言葉に対応する一般者・概念は実在であると主張するクマーリラをはじめとする実在論者の概念論を批判し、ディグナーガの立場を擁護したのはダルマキールティ(Dharmakīrti 法称、七世紀中葉)である。かれの『プラマーナ＝ヴァールティカ』(*Pramāṇavārttika*)第一章第四〇詩句より第一八五詩句にわたり、一般者の実在に対する批判、概念論、アポーハ論が詳しく論ぜられている。かれはディグナーガの説を踏まえ、さらに詳しく概念論を説いている。基本的にはディグナーガの説を踏襲しているが、実在論者の論駁に応答するために、かれ自身の独創性も見られる。

ダルマキールティは、同類の個々の個物には同一の判断をもたらす効力があることを述べ、それをもとにして実在論の批判をしている。この論述をもとにして、概念に関する実在論者との論点の一つを明らかにしたい。

感官が〔対象、光、注意力などとともに一つの視覚を生じさせる〕ように、ある種類の個物は、それぞれ別では

あっても、同一の判断（ekapratyavamarśa）、一つの対象についての同一の知覚などという一つの目的を達成するために、本性（svabhāva）にもとづいて定まっているのである。[3]

さらに、自註につぎのように説かれている。

同じように、シンシャパー樹〔とかカディラ樹〕などの個物は、互いに結びついていなくとも、本性（prakṛti）にもとづいて、〔木という〕一つの形象の認知を生じさせる。あるいは、それぞれの原因によって火〔をたいたり〕、家〔を建設する〕などの、木によって達成される別の効果的作用（arthakriyā）を〔シンシャパー樹などの個物が〕生ずる。しかしながら〔シンシャパー樹と水との間には〕同じ区別があっても、そのようなことはない。同じように耳などは、〔耳と目との間には区別があっても〕色などの知覚を〔生じさせない〕ようなものである。[4]

ダルマキールティの論ずるところをつぎのようにまとめることができる。シンシャパー樹、カディラ樹などのある種類の個物には、「同一の判断」という目的を達成する効力がある。それらの個物から生じた同一の判断とは樹木の一般相、「樹木性」という概念である。個々の樹木は、樹木以外の個物から区別される。樹木以外の個物から区別される樹木の本性とは、樹木の一般相「樹木性」という同一の果をもつことである。カルナカゴーミン（Karṇakagomin）は「その結果をもつこと」（tatkāryatva）[5]と説明している。ダルマキールティは「同一の果をもつこと（ekakāryatā）が類似性である（sādṛśyam）」[6]と述べている。個々の個物が同一の果をもつことは、同一の果をもたないものを排除していることである。[7]

「種の観念」と実在　ダルマキールティは、さらに、第七四詩句ならびにその自註においてつぎのように論じている。個物としてのグドゥーチ草などのいくらかの薬草は、解熱剤という効力を特徴とする一つの果をもたらすのである。

それは一般者（sāmānya）にもとづいて生ずるのではない。グドゥーチ草などの薬草は、それぞれ別ではあるけれども、解熱剤という一つの果を本性（prakṛti）にもとづいて生ずるのである。ヨーグルトや胡瓜などは、薬草とは別であるけれども、そのようなことはないのである[8]、と述べている。すなわち実在する一般者にもとづいて解熱剤という一つの果をもたらすのではなく、個物としての薬草によってもたらされるのであると述べ、一つの果をもたらす根拠を実在する一般者にもとめる実在論者を批判している。

個々の個物にある同一の判断をもたらす効力を強調することによって実在論者の概念論を批判するダルマキールティの所説は、『タットヴァサングラハ』第七二三―七二六詩句の中にもとりあげられ、また後期仏教論理学者モークシャーカラグプタ（Mokṣākaragupta）も、それをもとにして概念実在論を批判している[9]。仏教者によれば、ものの独自相を知覚した直後に、一つの種の観念を得る。これは、種の観念に対応する一般者の実在がないかぎり不可能なことである。観念があるかぎり、それに対応する実在があり、言葉はその実在を表示する、というのが実在論者の立場である。仏教では一般者は実在するものではなく、牛にたいして牛性という種の観念が生ずるのは、個々の牛に種の観念を生ずる効力があるからであって、種の観念に対応する実在はない、と論駁する。実在する一般者を種の観念の根拠であるとする実在論者に対して、個々の個物にある同一の判断をもたらす効力がその根拠であると主張するのが仏教の立場である。

ディグナーガは、言葉は実在する個物に対応するのではなく、一般相、概念を表示し、その本質は「他の排除」である、と説いた。それに対してダルマキールティは、概念の成立過程を詳しく分析することによって、実在論者に答えようと試みた。ある種類の個物を限定するような普遍的なものが実在するのではない。個物はそれぞれ共通する同一の果をもち、同一の果をもたないものを排除している。これが個物の本性である。これは、換言すれば、個物が因

果効果、すなわち結果を生ずる能力をもつことである。個物と同一の果、すなわち一般相、概念とは、因果関係によって結ばれている。ある種類の個物は、それぞれ別であるにもかかわらず、同一の果をもつことは、同一の目的を達する機能をもつことでもある。

二　アポーハ論の分類

三種のアポーハ論　言葉の意味は「他の排除」を本質とする概念であるというアポーハ論は、その根本的内容は変化することなく、後期仏教論理学者に受け継がれている。しかし「他の排除」すなわち他の否定という否定の意味の解釈とか、言葉の表示対象である概念について、仏教内において種々な異論が出されている。他の否定を否定的な意味に理解するか、あるいは否定を通して肯定される積極的な内容を重視するか等によって、後期の仏教論理学者はアポーハ論をつぎのように分類している。(10)

(一)　他のものの否定を強調する nivṛtty-apoha-vāda（否定的アポーハ論）――ディグナーガ、ダルマキールティ

(二)　心に生ずる肯定的な観念を第一に主張し、否定そのものは二次的に含まれるとする vidhi-vāda（肯定的アポーハ論）――シャーンタラクシタ

(三)　否定と肯定とを同時的に行なうとし、他の否定が肯定的な観念の限定者としてあるとする apohaviśiṣṭovidhi（否定肯定的アポーハ論）――ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティ

これらのアポーハ論の分類には、二種の否定の理論（プラサジュヤプラティシェーダ＝命題の否定、パリウダーサ＝名辞

の否定）が適用されている。前者の否定の理論は第一のアポーハ論に適用されて解釈される。「かれは本を読まない」という否定は、本を読むことを否定するだけである。したがって「他の排除」の場合、牛以外のものの否定だけが理解される。第二のアポーハ論はパリウダーサによって理解される。「あの人は男ではない」という否定によって、あの人は男以外の人、すなわち女であることを肯定することになる。牛という言葉によって、「牛以外のものでないもの」という肯定的な観念が理解され、否定そのものは間接的に含まれている。第三のアポーハ論は、第一と第二のアポーハ論を綜合したものであり、牛という言葉によって、牛以外のものの否定とともに、牛の肯定的な観念が理解される。

否定的アポーハ論　アポーハ論は歴史的に以上の三段階による展開をなしている。まず、ディグナーガによれば、言葉は「他の排除」を本質とする概念を表示する。「他の排除」とは、実在を他者から区別する概念にすぎない。したがって言葉は実在に対応しているのではない。「牛」という言葉によって表示されるのは、「非牛の否定」を内容とする一般者としての牛であり、個々の実在する牛ではない。

実在論者のクマーリラは、概念に対応しない実在はありえないという立場からディグナーガのアポーハ論を批判し、「他の排除」を非存在であると言う。言葉は肯定的観念を対象とするから非存在ではありえない。存在にのみ相互の区別がなり立つ。だから非存在である「他の排除」には相互の区別はないから、「他の排除」を表示する言葉は同義異語になる。さらにアポーハが非存在であるならば、二語間の限定詞、被限定詞の関係もなり立たない。また、意味を異にする別々の語を用いて対象を表示する場合になり立つ両語間の関係（同一基体性）もなり立たなくなる。(11)

クマーリラの批判に答えるためにダルマキールティはアポーハ論を展開している。「他者の排除」（anyāpoha）が言

葉の意味である場合、「他の排除」(anyavyāvṛtti)と「他から排除されたもの」(anyavyāvṛtta)とを区別するのは、言葉の区別にすぎない。「他の排除」と「他から排除されたもの」とは相互に異なるのではない。クマーリラは「他の排除」と「他から排除されたもの」とを、アポーハとアポーハを限定要素としてもつものとの関係に理解し、種(牛性)と個物(牛)との二つの実在の関係であるとしている。それに対してダルマキールティは、「他の排除」と「他から排除されたもの」とは言語の区別にすぎず、両者は異なるものではないとしている。[12] 言葉の対象である概念とは、個々の個物から生じた同一の判断であり、それは実在ではない。ダルマキールティのアポーハ論には実践的な側面が見られる。[13] また、言葉を聞くと観念内に概念知が生じ、その概念知に対象の影像が現われる、とも説いている。しかし、後に考察するように、ダルマキールティは決してそれを強調せず、アポーハ論の否定的側面を強調している。したがってダルマキールティも、ディグナーガと同様に、他のものの否定を強調するアポーハ論の立場に立っていたと言うことができる。この立場では「他の排除」、すなわち他者の否定だけが重視され、積極的に他の肯定的なものが理解されるのではない。

肯定的アポーハ論　つぎにシャーンタラクシタ(Śāntarakṣita 寂護、六八〇―七四〇頃)に代表される肯定的アポーハ論は、歴史的に第二段階に属する。ディグナーガ、ダルマキールティのアポーハ論は、実在論者によって「空」や「無」の説と同じであると批判されたのに対して、アポーハの肯定的な側面を強調したのがシャーンタラクシタである。言葉は、心に生ずる肯定的な観念をまず第一に表示するのであり、否定そのものは二次的に含まれる。シャーンタラクシタもディグナーガ、ダルマキールティのアポーハ論を継承しているが、かれの場合には肯定的な面を強調しようとする意図が明らかに見られる。

シャーンタラクシタは『タットヴァサングラハ』(*Tattvasaṅgraha* 摂真実論、真実綱要)第一六章において意味論を詳しく論述しているが、ここでは、アポーハ論の肯定的側面をとりあげることにする。

バレーヤ、その他すべての牛において一般相として牛性が認められる。そのような一般相としての牛性とは、外界の実存のように顕現したものである。人びとはそのような顕現を実在のごとくに認識することによって、それを実在であると呼ぶのである。しかしながら、これは分別作用という迷乱にもとづいているのである。迷乱は知覚の種子から生まれるのである。[14] 外界の実在のごとくに顕現した概念知の表象としての言葉の対象は、アポーハと呼ばれる。それは一般相であり、外界の実在のように認識される。迷乱にもとづいてそのように認識されるのである。[15] 概念、一般相は実在性をもつことはありえない。それは分別知と異なるものではないからである。実在性をもった個々の牛を「牛」という言葉によって表示するのではない。ことばの表示対象は、すべての牛に共通する牛の一般相である。それは実在性をもたない。もし単なる否定が言葉の対象であるならば、それは否定によって表現された単なる「空」の説にすぎないと、実在論者は批判するであろう。

言葉の表示対象は、実在性がないけれども、あたかも外界の実在のように顕現した概念知の表象である。さらに、言葉を聞いた人に生ずる観念像を影像(pratibimba)という語を用いて論じ、言葉の表示対象は分別知の影像であると述べている。すなわち、言葉には、外界の対象を概念作用によって確定判断する分別の影像を生じる以外、外界を表示する機能はありえない。[16] 影像が認識される場合にのみ他の排除が含意によって理解される。[17] つまり、言葉は、観念内に生ずる肯定的な対象の影像を表示し、否定そのものは二次的に含まれている、と述べている。アポーハは影像を本質とし、直観(pratibha)と呼ばれるが、それは言葉から生じる。われわれにとっては、それが言葉の意味対象である。[18]

「対象の影像」 シャーンタラクシタは、以上のように、外界の実在のように顕現した外部の対象を肯定的に表現するとともに、それは内部においては対象の影像である[19]、と述べ、肯定的な面を強調するアポーハ論を説いている。そこで、肯定的な面を強調する立場をつぎのように説明している。言葉の対象は顕現（pratibhāsa）であると、真実の思考者は言う。しかしながら、知覚したものと分別したものとの区別を知らない人びとは、それを外界の実在であると考えるのである。そのような人びとは、それを誤って、ものの個別相と認識することによって、個物は言葉によって表示されると考えるのである。真実には、個物は言葉によって表示されるのではない[20]。

ここで注目すべきことは、言葉の対象は外界の実在であるかのように考えたり、個物は言葉によって表示されるかのような考えは、世俗的な立場において認めていることである[21]。すなわち、世俗的には言葉の表示対象を肯定的にとらえている。しかしながらそれは迷乱にもとづいた認識である。真実には、勝義の立場では、言葉は外界の実在、個物を表示対象にすることはありえない。シャーンタラクシタは、あくまでも世俗的立場において言葉の表示対象に関して肯定的な面を強調している。

アポーハ論において観念内の影像を最初に説いたのはシャーンタラクシタではなく、ダルマキールティである。言葉を聞くと観念内に言葉にもとづいて概念知が生じ、その概念知に対象の影像（pratibimba）が外界に実在する個々の個物のように現われる。しかしそれは影像にすぎず、外界の対象そのものではない。その迷乱は習気（vāsanā 潜在印象）をもとにして生ずる、とダルマキールティは説いている[22]。ダルマキールティは、対象の影像について認めるにしても、常に勝義の立場から説き、それは外界の実在そのものではないことを強調している。それに対して、シャーンタラクシタは、勝義においてはダルマキールティと同じ立場になるのであるが、世俗的な面を強調し、アポーハの肯定面を積極的に認めようとする。したがって、シャーンタラクシタは、言葉によって、心に生ずる肯定的な観念をま

ず第一に主張するアポーハ論者であると言える。

否定肯定的アポーハ論　第三のアポーハ論は、最後期の論理学者、ジュニャーナシュリーミトラ（Jñānaśrīmitra 一一世紀頃）、ラトナキールティ（Ratnakīrti 一一世紀頃）によって説かれ、他の否定が肯定的な観念の限定者としてあるとする否定肯定的アポーハ論である。言葉の表示対象は、他の否定に限定された肯定であり、否定と肯定とは同時的な関係においてなり立っている。アポーハ論にたいする実在論者からの種々な批判を経て、否定を強調するアポーハ論と肯定を強調するアポーハ論との両者を基盤にして、両者を綜合するアポーハ論が説かれたのである。

第一、第二、第三のアポーハ論は、以上論じたように、歴史的展開に見られる三つの段階であると言える。ところが単に歴史的段階であるばかりでなく、第一、第二の系統を継ぐアポーハ論者が、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティの時代、すなわち仏教論理学の最後期にも実際いたことが窺い知られる。ラトナキールティは、否定が肯定的な観念の限定者としてあるとする第三のアポーハ論を説き、これは、肯定的アポーハ論者（vidhivādin）にとっても否定的アポーハ論者（pratiṣedhavādin）にとっても批判の余地のないものである、と述べている。[23] 肯定的アポーハ論者とは、第二の系統を継ぐアポーハ論者である。否定的アポーハ論者とは、第一系統のアポーハ論者である。当時仏教内に両アポーハ論者がいて、それぞれ肯定的アポーハ論と否定的アポーハ論を主張していたことが知られる。その二つの系統のアポーハ論者に受け入れられるアポーハ論として、第三のアポーハ論がジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティによって説かれたのである。

ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティとほぼ同時代に活躍したジャイナ教の学僧ヴァーディ＝デーヴァスーリ（Vādi Devasūri）は、言葉の表示対象を考察し、仏教のアポーハ論を批判している。その中で、言葉は肯定を

主として表わすとともに従属的に否定を表わすとする説（第二のアポーハ論）、言葉は否定を表わすとする説（第一のアポーハ論）、言葉は同時に肯定と否定を表わすとする説（第三のアポーハ論）が紹介され、それぞれジャイナ論理学の立場から論破されている。[24] ヴァーディ＝デーヴァスーリによる言葉の対象に関する論究は、仏教内におけるアポーハ論の異説をもとにして行なわれていることは確かであり、当時仏教内において種々なアポーハ論者があり、主なるものは三種であったことが予想される。

三種のアポーハ論以外に、否定そのものがアポーハであるとする主張者も仏教内にあったことをラトナキールティが伝えている。[25] 単なる否定は知識ではありえないとして、ラトナキールティ自身それをとりあげようとはしていない。ごく一部の論理学者の間にそのようなアポーハ論の主張者がいたのであろうが、ほとんど問題にされなかったのかもしれない。

三　後期仏教のアポーハ論

ラトナキールティのアポーハ論　後期仏教論理学のアポーハ論を、ラトナキールティの『アポーハシッディ』（*Apohasiddhi*）を中心にして論ずることにする。[26] ラトナキールティのアポーハ論は、ジュニャーナシュリーミトラの『アポーハプラカラナ』（*Apohaprakaraṇa*）に依っている。モークシャーカラグプタのアポーハ論もそれらの先師によっている。

ラトナキールティは、かれ自身のアポーハ論を展開するにさきだち、仏教内におけるアポーハ論の異説を紹介し、

それにもとづいてかれのアポーハ論を論じている。アポーハという言葉によって単に肯定的なものが意味されるのでもなく、他の否定（anyavyāvṛtti）のみが言われるのでもない。ラトナキールティによれば、言葉の意味は、他の否定に限定された肯定（anyāpohaviśiṣṭo vidhiḥ śabdānām arthaḥ）である。[27] そこで主なアポーハ論の異説として、肯定的アポーハ論者（vidhivādin）と否定的アポーハ論者（pratiṣedhavādin）の説がある。牛が理解された場合、肯定的な牛の理解があって、二次的に非牛の否定が知られるのが前者である。後者によれば、他の否定が第一に理解され、二次的に他から排除されたものが知られる。肯定があって、つぎの段階に否定が理解されるというような認識の順序はありえない。したがって、誰も肯定を理解して、含意によって後にアポーハを理解することはないし、反対に、アポーハを理解して、後に、排除されたものを理解することもない。それゆえ、「牛」という言葉の理解は、そのまま非牛の否定に限定された肯定的なものの理解であると言われる。たとえ「牛」という言葉を聞いて、「他（非牛）から排除された肯定的なもの」という言葉はそこに述べられていないと言われるかもしれないけれども、限定者である他者の否定（非牛の否定）の理解が必ずそこにあるのである。それは、非牛から否定された肯定的なものが「牛」という言葉に含まれているからである。たとえば青蓮に適用される「インディーヴァラ（indīvara）」という言葉によって青蓮を理解するとき、青という観念をも同時に理解する。同じように、非牛によって否定されたものに適用される「牛」という言葉によっても、牛を理解するとき同時に、限定者である非牛の否定が現われる。非存在を知る知覚は、非存在の観念を生じさせる。同様に肯定的な概念に属するそれと類した形を表象させ、同時に非存在を理解させる。そうでなければ、もし言葉を聞いてその意味を理解するとき、他の排除が知られないならば、どうして他を排除して行動することがあるであろうか。もし他の排除が同時に知られないならば、「牛をつなげ」と命令された者が馬等をつなぐことになるであろう。

否定に限定される肯定　他から排除された肯定的なものと他の否定、換言すれば限定された肯定と限定者としての否定との間には異なることはない。肯定も否定も互いに否定しあうこともないし、壺の非存在と地面の認識との関係のように、両者をなり立たせる同一基体性（sāmānādhikaraṇya）がなり立っているのである。このように、肯定的な意味には必ずそれを限定する他の否定が含まれている。

「この道はシルグナに達する」という命題においてアポーハが理解される。「この（道）」「シルグナ」「達する」「道」それぞれの語は、それ以外のものの排除によって限定されている。[28] おのおのの言葉に否定が含まれ、否定に限定されない肯定的な表現はありえない。それゆえ、言葉によって、アポーハの限定をもつ肯定的な形象が理解されるのである。「プンダリーカ（puṇḍarīka 白蓮）」という語から、白色に限定された蓮華が理解されるのと同じである。[29]

言葉の表示対象は「他の否定に限定された肯定」であるが、その場合、肯定が理解されるとき、同時にその限定者である他の否定が理解される。[30] ところで、その肯定（vidhi）とは、間接的決定（adhyavasāya）によって他種から区別された外部の対象であるとともに、それは内部に顕現した観念像（buddhyākāra）である。[31] 間接的決定とは、直接知覚の直後に対象を判断する概念知の作用である。牛の独自相を知覚によって認識する場合、それは概念を離れているから牛という言葉によって表現されない。その直後に間接的決定によって、牛であると判断する。したがって間接的決定によって、牛以外のものから区別された概念としての牛が外部の対象として肯定的に表象されるのである。また、牛という言葉を聞くと、観念の内に肯定的な牛の形象をもつ観念像が形成される。それは非牛からの区別を内容とし、観念的に、外部に肯定的に対象化されたものである。ラトナキールティの用いる「肯定」という語には、外部の対象であることと、内部の観念像という二つの意味が含まれている。それは観念内に肯定的な形象をとって現われてくるけれども、あくまでも観念的に構想されたものにすぎず、実在性をもつものではない。

アポーハ論への批判と反論(一)　言葉の表示対象は実在性をもたない概念である、というアポーハ論は、常に実在論者から批判され続けてきている。ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティは、それらの批判にたいして応答しているが、そこではニヤーヤ学派のヴァーチャスパティ（Vācaspati 一〇世紀）の批判が注目の的になっている。ヴァーチャスパティは、言葉の対象は「種に限定された個物」（jātimatyo vyaktayaḥ）であると主張し、かれのアポーハ論批判は、仏教のダルモッタラ（Dharmottara 八世紀末）のアポーハ論にたいする批判であることが明らかにされている。[32] ダルモッタラは、概念知の対象は存在（肯定）と非存在（否定）とを共通にもつものであり（bhāvābhāvasādhāraṇya）、言葉の対象は実在そのものではないと主張している。[33] アポーハ論にたいするバーチャスパティの批判とラトナキールティの反論をもとにして、アポーハ論に関する実在論者との論点をさぐることにする。

ヴァーチャスパティによれば、言葉の対象は「種に限定された個物」である。言葉の対象は、種による限定によって異種との区別を得ているのである。個物としての牛は、そのような種による限定によって馬等から区別されているわけで、「牛をつなげ」と命令された者が馬等をつなぐことはないのである。[34]

ニヤーヤ学派によれば、直接知覚と言語認識とが同じ実在を対象にするが、その場合、実在する対象によって認識の区別があるのではない。認識手段の相違によって直接的と間接的な認識の相違が生ずるのである。仏教の立場ではそれは認められない。独自相を対象として認識するために知覚があり、一般相を認識するために推理がある。二つの対象によって二つの認識手段がなり立つのである。知覚は実在を対象にするが、一般相を対象とする間接的な認識は実在に関与することはない。だから一般相を対象にする言語認識において独自相が現われることはない。もし独自相を本質とする実在が言葉の対象であるとするならば、言葉を聞くと、実在が知覚されることになる。実在が知覚されるとき、それは「ある」とか「ない」とか言うことは不合理である。存在しているものにたいして、「ある」とか

「ない」とか言うことは無意味である。反対に存在していないものにたいして、「ない」とか「ある」とか言うことも無意味である。しかしながら実際には「ある」とか「ない」とかという言語を使用しているのである。それゆえ、実在する独自相が言葉の対象であるとするならば、言語表象が存在（肯定）と非存在（否定）とを共通にもつものであることがなり立たなくなる。[35] ヴァーチャスパティは「種に限定された個物」としての実在が言葉の対象であると主張するが、言葉が実在を対象にするならば、以上のような不合理が生ずる。言葉は実在に関与しないとする仏教の立場においてはじめて、「ある」「なし」という判断が可能である。

それに対してヴァーチャスパティは立場を換えて、言葉の対象は実在としての種であり、その種が存在と非存在とを共通にもつことは不合理ではない、と言う。なぜならば、種は自性として常住であるけれども、場所、時間において散在している無数の個物を根拠としていて、「あり」「なし」という結合が可能である。すなわち、現に存在している個物と結合した場合、種があるのであり、過去、未来の個物と結合した場合、それはないのである。[36] ヴァーチャスパティが、言葉の対象が種であると主張するならば、個物の独自相が言葉の対象ではないことをみずから認めなければならないことになる。

アポーハ論への批判と反論(二)　実在する独自相の知覚においては概念作用を離れているから、「ある」「なし」と判断することができない。「ある」「なし」という判断は概念・言葉においてのみなすことができる。それは、概念・言葉は実在と関与するものではないからである。したがってダルモッタラは、概念知の対象は存在（肯定）と非存在（否定）とを共通にもつものであり、言葉の対象は実在そのものではないと主張したのである。それに対してヴァーチャスパティは、言葉の対象が実在であるからこそ、存在、非存在の判断が可能であると主張する。言葉にはそれに対

応する実在がある。一つの言葉に対応する実在に、属性としての存在、非存在の言葉が内属するときに、「ある」「なし」の判断がなり立つ。これは言うまでもなく、ヴァイシェーシカ哲学の六句義にもとづく解釈である。ラトナキールティはそれを批判し、実在に関与しない概念においてのみ肯定判断、否定判断が成立し、言葉は実在を表示対象とするのではないと論じ、ダルモッタラの立場を擁護している。

クマーリラ派の学徒も実在論的立場から同じ問題を別の観点から論じている。個物は多くの部分をもっている。たとえば「樹木性」(vṛkṣatva)という部分が「木」という言葉によって理解される。その樹木性には存在、非存在が決定されていない。そこで別の言葉によって存在、非存在のうちのどちらかと結びついて、木の「ある」「なし」の判断がなり立つ。[37] 一つの部分である「樹木性」に、他の部分である存在性、非存在性が結合されるのである。

仏教によればそれは認められない。樹木性という常住なる一般者が理解されたとき、常住なるものは必ず存在するから、それが存在、非存在が決定されていないということはありえない。[38] さらに、仏教によれば、ものの個別相としての実在は総合体(niraṁśa, akhaṇḍa)であって、部分に分けられない。それは直接知覚によってのみ認識される。[39] したがって樹木性、存在性、非存在性というように部分に分けられない。実在論者はさらに、実在において存在・非存在の判断がなり立つことを主張するが、仏教によれば、「ある」「なし」の判断は概念においてのみなすことができ、実在としての個物相においてはありえないと反論する。

四　肯定命題、否定命題[40]

三種の肯定命題　ニヤーヤ、ヴァイシェーシカ学派に代表される実在論者と仏教論理学者との間で、概念の実在、非実在をめぐって論争を続け、おのおのの立場における概念論を展開したが、それぞれの概念論の上に一つの体系として命題論を構成することはなかった。このことは、インドの論理学者が判断や命題に関する考察を怠ったことを意味しない。実は古くから命題解釈に注目し、肯定命題を三種に分類するヴヤヴァチェーダ（vyavaccheda 排除）の理論、ならびに二種の否定命題についての理論を説いている。

サンスクリット語では、eva（実に、ただ、ほとんど……）という不変化語の占める位置によって命題解釈がなりたつ。すなわち、eva が限定語、被限定語、動詞のいずれにつくかによって、肯定命題はつぎの三種に分類される。

(一) ayogavyavaccheda「チャイトラは弓取りである」(caitro dhanurdhara eva bhavati)、「貝は白色である」(śaṅkhaḥ pāṇḍara eva)（繁辞はしばしば省略される）。eva は「弓取り」「白色」という限定語につけられた場合、限定語の被限定語（「チャイトラ」「貝」）との非結合（ayoga）のみを否定する。弓取り（限定語）がチャイトラ（被限定語）と必ず結びつくが、チャイトラのみが弓取りではなく、チャイトラ以外にも弓取りがありうる。白色は貝と必ず結びつくが、貝以外に白色がないわけではない。

(二) anyayogavyavaccheda「パールタ（アルジュナ）こそ弓取りである」(pārtha eva dhanurdharo bhavati)。eva が被限定語につけられる場合、限定語（弓取り）が被限定語（パールタ）以外のものと結びつくこと（anyayoga）を否定する。

パールタは弓取りのひとりではなく、かれほどの弓取りは他にいない。かれだけが弓取りであることをいう。

(三) atyantāyogavyavaccheda 「蓮は青いこともある」(sarojaṁ nīlaṁ saṁbhavaty eva)、「かれは読むこともある」(sa paṭhaty eva)。eva が動詞につく場合、限定語(青い)の被限定語(蓮)との全面的非結合(atyantāyoga)を否定する。「蓮」と「青い」との結合は全面的に否定も肯定もされない。「青いものはすべて蓮である」(sarvaṁ eva nīlaṁ sarojaṁ)という ayogavyavaccheda でもなく、「蓮は必ず青い」(sarojaṁ eva nīlaṁ)という anyayogavyavaccheda でもない。(41)

内　容　肯定命題に関するこの三種の理論はダルマキールティによって論じられ、(42)ジュニャーナシュリーミトラをはじめ後期の論理学者がそれを応用している。この理論について断片的に紹介されることはあったが、(43)ダルマキールティの論述を紹介し、ジュニャーナシュリーミトラ、モークシャーカラグプタの応用の仕方について具体的に整理されたのは、梶山雄一博士の論文においてである。(44)梶山博士は、ジュニャーナシュリーミトラの *Kāryakāraṇabhāvasiddhi* の中で、火は煙の原因である、という命題について、三種の肯定命題を定義している個所を解読し、「ayogavyavaccheda は主名辞の外延が述名辞の外延より小さい全称肯定命題に、anyayogavyavaccheda は両名辞が同延である時の全称肯定に、atyantāyogavyavaccheda は特殊肯定に相当する」ことを明らかにしている。(45)

火は煙の原因である、という命題に含まれる「火」(被限定語)と「煙の原因」(限定語)との関係は三種に解釈することができる。火という言葉によって、薪、湿気、空気等を含む全体(sāmagrī)が意味される場合には、全体としてのそれこそが(sa eva)煙の原因である。不変化詞 eva は「火」につけられ、「煙の原因」が「火」以外のものと結びつくことが排除される anyayogavyavaccheda である。この場合、被限定語と限定語とが同延である。それに対して、

薪、湿気等を除いた火の実体（dravya）そのものだけが意味され、しかも「煙の原因」が煙を生ずる可能性（yogyatā）の意味である場合には、火は煙の原因である（kāraṇam eva）ということになり、eva は「煙の原因」につけられる。これは、「煙の原因」（限定語）の「火」（被限定語）との無結合が排除される ayogavyavaccheda である。「煙の原因」は「火」と必ず結びつくけれども、実体としての「火」以外に煙を生ずる可能性としての「煙の原因」がないわけではない。実際に薪・湿気・空気等も煙を生ずる可能性として考えられる。つまり、限定語「煙の原因」の外延が被限定語「火」の外延より大きい。ところで、「火」は火の実体であり、「煙の原因」が煙を生ずる作用（kriyā）そのものを意味する場合、火は煙の原因でありうる（bhavaty eva）。その場合 eva は動詞につけられている。すべての火が煙を生ずるわけではない。煙を生ずる火もあり、生ずることのない火もありうる。したがって、ある火は煙を生ずることがありうるという特殊命題となる。これは「煙の原因」（限定語）の「火」（被限定語）との全面的非結合を排除する atyantāyogavyavaccheda である。[46]

肯定命題の理論とアポーハ論　ヴャヴァチェーダによる肯定命題の理論が論理学の種々な問題に応用されている例についてはすでに紹介されている。[47] ここではこの理論がジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティのアポーハ論を説くために応用した一例を記しておきたい。

「この道はシルグナに達する（eṣa panthāḥ śrughnam upatiṣṭhati）」という命題においてアポーハが理解される。㈠今言われていない他の道を除く「この（道）」である（aprakṛta-pathāntarāpekṣayā *eṣa eva*）。㈡希望しないシルグナ以外の目的地ではなく「シルグナ」である（śrughnapratyanīkāniṣṭasthānāpekṣayā *śrughnam eva*）。㈢森の道のように［途中で］なくなることはないから「達する」のである（araṇyamārgavad vicchedābhāvād *upatiṣṭhata eva*）。㈣目的を達した使者等

を排除して「道」である（sārthadūtādivyavacchedena *panthā eva*）。このようにおのおのの言葉ごとに「排除」（vyavacchedaḥ）がよく理解されるからである。[48]

すでに述べたように、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティを代表とする最後期の論理学者は、他の否定（anyāpoha）が肯定的な観念の限定者としてあるとするアポーハ論を説いた。「この道はシルグナに達する」という命題に含まれるおのおのの語にヴヤヴァチェーダがよく理解される、というのも、実はこのアポーハ論を説明するために出された例である。すなわち、「この（道）」「シルグナ」等のおのおのの語によって表示される肯定的な観念は、「今言われていない他の道の排除」「希望しない他の目的地の排除」等の「他の排除」によって必ず限定されている。「この（道）」「シルグナ」等は被限定語であり、「他の排除」は限定語である。この場合 eva は「この（道）」「シルグナ」等の被限定語につけられている。したがって「今言われていない他の道の排除」が「この（道）」以外のものと結びつくことを排除する（vyavaccheda）。シルグナの場合も同様に、限定語が「シルグナ」以外のものと結びつくことを排除する。要するに、おのおのの言葉に理解される「排除」（vyavaccheda）とは anyayogavyavaccheda 以外にはありえないことを意味している。

ジャイナ論理学への影響　三種の肯定命題の理論は仏教以外の学派において最初に説かれたのか、あるいはダルマキールティの創説であるのかは明らかではない。この理論は後期の仏教論理学においてよく応用されるだけでなく、後期のジャイナ論理学者も依用している。その一例をあげれば、ジャイナ教でもっとも著名な学僧の一人であるヘーマチャンドラ（Hemacandra 一〇八八―一一七二）は、遍充関係を論ずるさいにこの理論を用いている。「煙のあるとき、火が必ずある（bhāva eva）」という命題において、火のあることは煙のあることと結びつくが、同時に煙を生じない

火がないわけではない。つまり ayogavyavaccheda である。「火のあるところにのみ (tatra eva) 煙がある」という命題は anyayogavyavaccheda である。火のあるところと煙のあるところとは同延である。[49] ヘーマチャンドラは仏教論理学、とくにダルマキールティの影響を強くうけたジャイナ論理学者である。したがってかれはダルマキールティから肯定命題の理論を借用したことが予想される。ジャイナ教のスヤードヴァーダにおいてもヴヤヴァチェーダの理論が依用されているが、[50] これもダルマキールティの理論を継承したものである。ジャイナ教で用いられているこの理論はダルマキールティからの借用であり、他からの影響ではないようである。ダルマキールティがヴヤヴァチェーダの理論を創説したか否かは明らかではないが、認識論・論理学に一般的に応用されるようになったのはダルマキールティからであることは確かである。

否定命題　否定命題はつぎの二種に分けられる。

(一) パリウダーサ (paryudasa 名辞の否定)。たとえば「あの人は男ではない」という否定命題において、否定詞は「男」のみにかかり、あの人は男以外の人、すなわち女であることを肯定する。換言すれば、「男」という名辞の否定の意図するところは非男の肯定にあるのである。「かれはバラモンではない」という場合においても、非バラモン、すなわちクシャトリヤ等のいずれかであることを肯定する。

(二) プラサジュヤプラティシェーダ (prasajyapratiṣedha 命題の否定)。たとえば「かれは本を読まない」という否定では、かれが本を読むことを否定する。かれが本以外のものを読むことが理解されても、それは第二次的なものである。この場合否定は動詞にかかり、「かれは本を読む」という命題を否定する単純否定である。「人はバラモンを殺すべきでない」という場合も同じである。

否定命題に関するこの二種の理論は古くからインド哲学諸派において用いられている。ミーマーンサー学派では祭式に関するヴェーダ聖典の解釈規定をするためにこの否定の理論を応用し、文法学派においても、この理論に関する考察が行なわれている。[51] スタール (J. F. Staal) 氏は、ミーマーンサー学派、文法学派の伝えるこの理論を紹介し、記号論理による解釈をなしている。[52] 一方、仏教では中観や仏教論理学においてこの理論が重視されている。梶山雄一博士は、バーヴァヴィヴェーカ (Bhāvaviveka)、アヴァローキタヴラタ (Avalokitavrata)、アルチャタ (Arcata)、ドゥルヴェーカミシュラ (Durvekamiśra) の論述をもとにして、仏教の伝える二種の否定の理論を解明している。[53] そこにおいて梶山博士はアルチャタの『ヘートゥビンドゥティーカー』(*Hetubinduṭīka*) に記されている二種の否定命題にそなわる四つの特性を明らかにすることに成功している。すなわちパリウダーサの否定では、(1)肯定が主意となっている、(2)否定は肯定を通して二次的にのみ理解される、(3)肯定される事物はそれ自身の言葉で表わされない、(4)「かれはバラモンではない」という命題における「非バラモン者」という語は「クシャトリヤ」となんら異なることのない観念を表わす。それに対してプラサジュヤプラティシェーダは、パリウダーサと反対の特性をもつ。[54]

二種の否定命題の理論は仏教論理学においても頻繁に応用されている。ここでは前述したアポーハ論との関係について言及するにとどめたい。すでに述べたように、他のものの否定を強調する否定的アポーハ論は「プラサジュヤプラティシェーダ」による否定である。それに対して、心に生ずる肯定的な観念を第一に主張し、否定そのものは二次的に含まれる肯定的アポーハ論は「パリウダーサ」の理論によって理解されている。肯定的アポーハ論者であるシャーンタラクシタは、アポーハ論を paryudāsa と niṣedha との二種に分類し、さらに前者を観念 (buddhi) を本質とするものと対象 (artha) を本質とするものとに分けている。[55] 続いて観念を本質とするパリウダーサとしてのアポーハ論を説いて、概念知に対象の影像 (pratibimba) が生ずることを述べている。[56] パリウダーサとして解釈される「他の排

除」すなわちアポーハとは，肯定が主意である。シャーンタラクシタによれば，それは観念内に現われる対象の影像にほかならない。「他の排除」という否定は，肯定を通して二次的に理解される。

略号

JNA *Jñānaśrīmitranibandhāvalī*, ed. A. Thakur, Tibetan Sanskrit Works Series V.

PV *Pramāṇavārttika of Dharmakīrti Chap. 1* (*Svārthānumāna*), R. Gnoli's ed. (Serie Orientale Roma XXIII), III (Pratyakṣa), IV (Parārthānumāna); *Pramāṇavārttikabhāṣyam*, ed. R. Sāṅkṛtyāyana, (Tibetan Sanskrit Works Series I.)

RNA *Ratnakīrtinibandhāvalī*, ed. A. Thakur, Tibetan Sanskrit Works Series III.

TS *Tattvasaṁgraha with the commentary* (*Pañjikā*) *of Kamalaśīla*, ed. E. Krishnamacharya, Gaekwad's Oriental Series No. XXXI.

(1) 服部正明「中期大乗仏教の認識論」(『講座 仏教思想』第二巻) 二二六—二二七頁。
(2) 同，二二八頁。
(3) *PV* Chap. I, k. 73.
(4) *ibid.*, p. 41, *l.* 3-6.
(5) Karṇakagomin, *Pramāṇavārttika-svavṛtti-ṭīkā*, (Kitab Mahal 1943) p. 178.
(6) *PV* Chap. I, k. 109.
(7) *PV* Chap. III. k. 162.
(8) *PV* Chap. I, p. 41, *l.* 9-13.
(9) *Tarkabhāṣā and Vādasthāna* (H.R. Rangaswami Iyengar, ed.) Mysor (1952) p. 55.
(10) ibid., p. 52-53; Y. Kajiyama: *An Introduction to Buddhist Philosophy——an annoted translation of the Tarka-*

bhāṣa of Mokṣākaragupta. Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University No.10, 1966, p. 123, 124.

(11) 服部正明「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究(下)」(京都大学文学部研究紀要15) 五頁。

(12) *PV* Chap. I, k. 59- . 服部、前掲論文五二頁。

(13) 赤松明彦「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』第四十六巻第十冊 一九八〇年、一〇八頁。

(14) *TS* 1022, 1023.

(15) *TS* 1024.

(16) *TS* 1017, 1018.

(17) *TS* 1019.

(18) *TS* 1028.

(19) 伊原照蓮「タットヴァサングラハに於けるアポーハ説について」『文化』第一五巻第一号、一九五一年。

(20) *TS* 1078, 1079.

(21) *TS* 1078, 1079. *Pañjikā.* 大田心海「法称と仮護のアポーハ説」『印度学仏教学研究』第二四巻第二号、一九七六年。

(22) *PV* Chap. III, k. 165. 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、一二六五頁。

(23) *RNA* p. 54, *l.* 2.

(24) *The Pramāṇa-naya-tattvālokālaṃkāra,* Benares, VI-22 fol.

(25) *RNA* p. 53, *l.*3.

(26) 梶山雄一「ラトナキールチのアポーハ論」『印度学仏教学研究』第八巻第一号、一九六〇年、D. Sharma, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic,* Mouton & Co. 1969 を主に参考にした。

(27) *RNA* p. 54, *l.* 2.

(28) *RNA* p. 55, *ll.*6-9. *JNA* においても同じことを論じている。各々の語に理解される排除については、肯定命題をとりあげる個所で詳しく述べるであろう。

(29) *RNA* p. 55, *ll.* 3-10.

(30) *RNA* p. 55, *ll.* 12-13.

(31) *RNA* p. 55, *ll.* 15-16. シュニヤーナシュリーバトラは外部と内部の対象に分けている。*JNA* p. 208, *l.* 11.
(32) *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 44.
(33) *Apohaprakaraṇa*, 244. 10. 赤松明彦「Dharmakīrti 以後の Apoha 論の展開」『印度学仏教学研究』第二八巻第一号，一九七九年。
(34) *RNA* p. 54, *ll.* 16-18.
(35) *RNA* p. 56, *l.* 9.
(36) *RNA* p. 56, *ll.* 12-16.; *Nyāyavārttikatātparyatīkā*, Metropolitan press, Calcutta, p. 684, *l.* 4ff.
(37) *RNA* p. 56, *ll.* 20-21.
(38) *RNA* p. 56, *l.* 22.
(39) *RNA* p. 57, *ll.* 1, 9. (akhaṇḍātmanaḥ svalakṣaṇasya pratyakṣe 'pi pratibhāsāt).
(40) Y. Kajiyama: Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasasiens*, Bd. XVII, 1973, 梶山雄一「仏教哲学における命題解釈」(『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』所収) を主に参考にした。
(41) *Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin*, (Patna 1938-40) p. 483, *ll.* 4-5.
(42) *PV* Chap. IV, kk. 190-192; *Pramāṇaviniścaya* II (北京版 266-63-5).
(43) S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux* (1935), pp. 10, 11.
(44) 梶山雄一前掲論文。
(45) 同，p. 428.
(46) *JNA* p. 321, *ll.* 12-16.
(47) 梶山雄一前掲論文。
(48) *RNA* p. 55 *ll.* 6-9, cf. *JNA* p. 206, *ll.* 6-9.
(49) *Pramāṇamīmāṃsā* (Ahmedabad-Calcutta, 1939) 1. 2. 23-26.
(50) 宇野惇(『インド学試論集』Nos. 6-7, p. 111-112.)

(51) D. Sharma 前掲書 p. 34, Footnote.

(52) Negation and the law of contradiction in Indian thought : a comparative study, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV, 1, pp. 57-71.

(53) 梶山雄一前掲論文。

(54) 同′ pp. 435-437.

(55) *TS* 1004.

(56) *TS* 1005, 1006.

参考文献

梶山雄一「仏教における存在と知識」紀伊国屋書店′一九六三年

服部正明「中期大乗仏教の認識論」(『講座 仏教思想』第二巻所収) 理想社′一九七四年。

D. Sharma : *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, Mouton & Co. 1969

S. Mookerjee : *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, 1935

執筆者紹介

梶山雄一　1925年生れ，京都大学哲学科卒。現在，仏教大学教授。

桂紹隆　1944年生れ，京都大学哲学科卒。現在，広島大学教授。

戸崎宏正　1930年生れ，九州大学哲学科卒。現在，山口女子大学教授。

赤松明彦　1953年生れ，京都大学哲学科卒。現在，九州大学助教授。

御牧克己　1947年生れ，京都大学哲学科卒。現在，京都大学教授。

宮坂宥勝　1921年生れ，東北大学インド学科卒。現在，名古屋大学名誉教授。

川崎信定　1935年生れ，東京大学教養学科卒。現在，筑波大学教授。

長崎法潤　1934年生れ，大谷大学仏教学科卒。現在，大谷大学教授。

認識論と論理学〈新装〉　講座大乗仏教9

1984年7月30日　第1刷発行
1996年4月10日　新装版第1刷発行

編　者　平川彰／高崎直道／梶山雄一
発行者　神田　明
発行所　株式会社春秋社
〒101 東京都千代田区外神田2-18-6
電話　03-3255-9611(営業)　03-3255-9614(編集)
振替　00180-6-24861
装　丁　清水良洋
印刷所　育英印刷深川工場
製本所　株式会社徳住製本所

定価はカバー等に表示してあります

1996 ©
ISBN4-393-10149-9

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)